أسئلة نجم الدّين الكاتبي
عن المعالم لفخر الدّين الرازي
مع تعاليق عزّ الدولة ابن كمونة

تحقیق و مقدّمه

زابینه اشمیتکه رضا پورجوادی



مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران
و
مؤسسه مطالعات اسلامی دانشکاد آزاد برلین - آلمان

أسئلة نجم الدين الكاتبي
عن كتاب المعالم لفخرالدين الرازي
مع تعاليق عزّالدولة ابن كمونة

سلسلهٔ متون و مطالعات فلسفي و کلامي

٦

زیر نظر:

زابینه اشمیتکه، شهین اعوانی، غلامرضا اعوانی، رضا پورجوادی،
نصرالله پورجوادی، ویلفرد مادلونگ، سیّد محمود یوسف ثانی

انتشارات:
مؤسسهٔ پژوهشي حکمت و فلسفهٔ ایران
و
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین ـ آلمان

أسئلة نجم الدّين الكاتبي
عن المعالم لفخر الدّين الرازي
مع تعاليق عزّ الدّولة ابن كمونة

تحقيق و مقدّمه

زابینه اشمیتکه   رضا پورجوادی

تهران ۱۳۸۶





مؤسسهٔ پژوهشي حکمت و فلسفهٔ ایران   مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین

أسئلة نجم‌الدين الكاتبي عن كتاب المعالم لفخرالدين الرازي
مع تعاليق عزّالدولة ابن كمونة

تحقیق و مقدمه: زابینه اشمیتکه ـ رضا پورجوادی

چاپ اول: ۱۳۸۶
شمارگان: ۱۰۰۰؛ قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال
چاپ: چاپخانه علمی و فرهنگی کتیبه
صحافی: سیدین

سرشناسه	:	ابن کمونة، سعد بن منصور، ۶۸۳ ق، حاشیه‌نویس.
عنوان قراردادی	:	المعالم فی اصول‌الدین. شرح؛ المعالم فی اصول‌الفقه. شرح؛
عنوان و نام پدیدآور	:	أسئلة نجم‌الدين الكاتبي عن كتاب المعالم لفخرالدين الرازي مع تعاليق عزّالدولة ابن كمونة / تحقیق و مقدمهٔ زابینه اشمیتکه، رضا پورجوادی.
مشخصات نشر	:	تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری	:	شانزده + ۳۵۴ + xx ص.
فروست	:	سلسله متون و مطالعات فلسفی و کلامی؛ ۶
شابک	:	978-964-8036-44-2
وضعیت فهرست‌نویسی	:	فیپا.
یادداشت	:	عربی همراه با مقدمه فارسی.
یادداشت	:	عنوان به انگلیسی: Critical Remarks by Najm al-Dīn al-kātibī on the Kitāb al-Maʻālim by Fakhr al-Dīn al-Rāzī, together with the Commentaries by ʻIzz al-Dowla Ibn Kammūna
یادداشت	:	کتابنامه به صورت زیرنویس؛ نمایه.
یادداشت	:	زیر نظر: زابینه اشمیتکه، شهین اعوانی، غلامرضا اعوانی، رضا پورجوادی، نصرالله پورجوادی، ویلفرد مادلونگ، محمود یوسف ثانی.
موضوع	:	المعالم فی اصول‌الدین، نقد و تفسیر؛ المعالم فی اصول‌الفقه، نقد و تفسیر؛ کلام شافعی، قرن ۶ ق.؛ اصول فقه شافعی، قرن ۶ ق.
عنوان دیگر	:	أسئلة نجم‌الدين الكاتبي عن كتاب المعالم مع تعاليق عزّالدولة ابن كمونة
شناسه افزوده	:	فخر رازی، محمد بن عمر، ۵۴۴؟ ـ ۶۰۶ ق.
شناسه افزوده	:	کاتبی قزوینی، علی بن عمر، ۶۰۰ ـ ۶۷۵ ق. شارح.
شناسه افزوده	:	اشمیتکه، زابینه (Schmidtke, Sabine)، محقق.
شناسه افزوده	:	پورجوادی، رضا، محقق.
شناسه افزوده	:	مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
رده‌بندی کنگره	:	BP ۲۰۵ / ۳ ف ۶م ۶۰۲۱۲
رده‌بندی دیویی	:	۲۹۷/۵۱۴
شمارهٔ کتابشناسی ملی	:	۱۱۵۷۹۱۶

مقدمه[1]

کتاب *المعالم* که در اینجا به همراه حواشی نجم‌الدین دبیران کاتبی قزوینی (متوفی ۶۷۷) و تعلیقات عزّالدوله ابن کمونه (متوفی ۶۸۳) بر آن به چاپ می‌رسد، جزو آثار نسبتاً کوتاه فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶) است، که ظاهراً آن را در سالهای پایانی عمر خود تألیف کرده است.[2] متنی که امروز از **معالم** باقی است شامل دو

---

۱) از پروفسور ویلفرد مادلونگ که متن تصحیح شده را خواند و پیشنهادهای ارزنده‌ای به ما داد، همچنین از مرتضی کریمی‌نیا که در خواندن بعضی عبارات متن به ما کمک کرد و کمیلا ادنگ که در بهبود مقدمهٔ کتاب مؤثر بود متشکریم.

۲) بنگرید به

Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden 2006, p. 10.

از نسخه‌های خطی این اثر که در اختیار ماست قرینه‌ای که زمان نگارش آن را نشان دهد وجود ندارد. تنها به جهت ارجاع مؤلف به کتاب *المحصول* می‌دانیم که پس از *محصول* نوشته شده است. دربارهٔ ترتیب تاریخی آثار فخر رازی بنگرید به

A. Shihadeh, "From al-Ghazālī to al-Rāzī, 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology," *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), pp. 141-79; Frank Griffel, "On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's life and the patronage he received", *Journal of Islamic Studies* 18 (2007), pp. 313-44.

دربارهٔ زندگی فخر رازی و آثار او، بنگرید به احمد طاهری عراقی، «زندگی فخر رازی»، *معارف*، دورهٔ سوم (۱۳۶۵)، شمارهٔ ۱، ص۲۸-۵ و نیز مقالات دیگر این شمارهٔ *معارف* که ویژه‌نامهٔ فخر رازی است. همچنین نگاه کنید به مقدمهٔ سیدعلی آل داود بر *جامع‌العلوم* فخر رازی (تهران ۱۳۸۲). برای منابع دیگر بنگرید به محسن کدیور و محمّد نوری، *مأخذشناسی علوم عقلی*. منابع چاپی علوم عقلی از ابتدا تا ۱۳۷۵ (۳ج)، تهران ۱۳۷۸، ج ۲، ص۱۶-۱۷۰۹.

قسم یا به تعبیر نویسنده دو «نوع» است، یکی در اصول دین و دیگری در اصول فقه. با این حال کاملاً روشن نیست که کتاب در اصل شامل چند قسم بوده است. کتاب مقدمهٔ کوتاهی دارد که پیش از قسم اصول دین آمده و در آن طرح کلی آن توصیف شده است. این طرح بر اساس اکثر نسخِ مورد استفادهٔ ما شامل پنج قسم بوده که نویسنده خود قصد داشته است در این کتاب تألیف کند: علم اصول دین، علم فقه، اصول معتبر در خلافیات و اصول معتبر در ادب نظر و جدل.[۳] اما قرینه‌ای نیست که نشان دهد فخر رازی علاوه بر دو قسمی که از این کتاب بر جای مانده اقسام دیگری نیز تألیف کرده است.

از میان نسخه‌های خطیی که از این متن در اختیار است، سه نسخه (کوپرولو ۵۲۹، ازهر ۴۴۹۵–۱۱۷، ظاهریه ۲۹۴۸) شامل دو قسم کتاب می‌شود[۴] و نشانه‌های دیگری هم هست دالّ بر آنکه این دو قسم بعدها نیز اغلب در کنار هم دیده شده‌اند.[۵] اما به طور مجزا هم این دو قسم استنساخ شده‌اند و مقایسهٔ نسخه‌های خطی و چاپی نشان می‌دهد که به *معالم اصول‌الدین* بیشتر اقبال شده

۳) نک. ص ۱۱ متن عربی. همچنین نگاه کنید به: ج. قنواتی، «فخرالدین الرازي. تمهید لدراسات حیاته ومؤلفاته»، در *Mélanges Taha Hussein. Offerts pas ses Amis et ses disciples à l'occasion de son 70ième anniversaire,* ed. Abdurrahman Badawi, Cairo 1962, p. 221 no. 119. نیز همو (G. Anawati)، «فخرالدین الرازی» در *دائرةالمعارف اسلام*، ویرایش جدید، ج ۲، ص ۷۵۴؛ حاجی خلیفه، *کشف‌الظنون عن اسامی الکتب والفنون* (۲ج)، ج ۲، استانبول ۱۳۶۲/۱۹۴۳، ص ۱۷۲۶.

۴) مشخصات نسخه‌های خطی کوپرولو ۵۲۹ و ازهر ۴۴۹۵–۱۱۷ در ذیل آمده است. میکروفیلم نسخهٔ خطی ظاهریه ۲۹۴۸ در مرکز جمعة الماجد الثقافة والتراث در دبی موجود است (شمارهٔ ۲۰۷۲).

۵) ابن کمونه در مقدمهٔ تعلیقات خود (ص ۱۲) از این اثر با عنوان «معالم في‌الأصولین» یاد کرده و اشاره می‌کند که در زمان او این اثر در عراق رایج بوده است. کاتبی نیز به دو قسم کتاب اشاره می‌کند («نوعي کتاب المعالم») (ص ۱۱). علاوه بر این مولوی در مثنوی خود از «اصولین» سخن می‌گوید که به نظر می‌رسد اشارهٔ او به *معالم* فخر رازی باشد:

از اصولینت اصول خویش به   تا بدانی اصل خود ای مرد مه

(دفتر سوم، بیت ۲۶۵۶)

است تا به قسم اصول فقه.[۶] از قسم اصول فقه تاکنون تنها چند نسخهٔ خطی مستقل پیدا شده[۷] و ظاهراً این قسم کتاب بیشتر همراه با شرح شرف‌الدین عبدالله بن محمّد بن التلمسانی (متوفی ۶۵۸) استنساخ می‌شده است.[۸]

از میان شروحی که به باب اصول دین کتاب نوشته شده است، شرحی است بدون ذکر نام شارح که در ربیع‌الثانی ۷۳۱ به اتمام رسیده است و نسخه‌ای ظاهراً منحصر به فرد از آن باقی مانده است (ولی‌الدین ۲۱۴۷).[۹] علی طبری آملی نیز شرحی انتقادی بر این اثر نگاشته به نام *نقض‌المعالم* که در حدود سال ۶۷۵ هجری به پایان رسیده است. نسخه‌های این شرح ظاهراً از میان رفته و به همین

---

۶) برای اطلاع بیشتر بنگرید به ادامهٔ مطلب در ذیل.

۷) یکی از این نسخ، نسخهٔ خطی احمد ثالث ۱۳۰۱ (۱۰۴ برگ، ۱۵ سطر در هر صفحه) مورخ ۶۰۹ است. نک. فهرست کتابخانهٔ طوپقاپوسرای (تألیف فهمی ادهم کرتوی و اُ. رشر)، ج ۲، استانبول ۱۹۶۴، ص ۳۱۱، ش ۳۱۹۴. این نسخه در اختیار ما نبود، اما علی محمّد عود و عادل احمد عبدالموجود در تصحیح خود (۱۹۹۴) از این نسخه استفاده کرده‌اند. نک. به مقدمهٔ این تصحیح، ص ۲۴.

۸) از جملهٔ نسخهٔ خطی احمد ثالث ۱۳۵۳. بنگرید به فهرست کتابخانهٔ طوپقاپوسرای، تألیف فهمی ادهم کرتوی و اُ. رشر، ج ۲، ص ۳۱۲، ش ۳۱۹۷. برای دیگر شروح قسم اصول فقه، بنگرید به مقدمهٔ عادل احمد عبدالموجود و علی محمّد معوض بر *شرح المعالم فی اصول الفقه لابن التلمسانی*، بیروت ۱۴۱۹/۱۹۹۹، ج ۱، ص ۳۱-۱۳۰.

۹) نک. رمضان شیشین، *نوادر المخطوطات العربية في مكتبة تركيا* (۳ج)، بیروت ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۹۲-۲۹۱. از آنجا که این نسخه در اختیارمان بود گزارش شیشین را می‌توانیم تأیید کنیم. بروکلمان (GAL، ج ۱، ص ۵۰۶؛ GALS، ج ۱، ص ۹۲۱) و قنواتی («فخرالدین الرازی»، ص ۲۲-۲۲۱، ش ۱۱۹) هر دو از شروح دیگری بر کتاب *معالم* نام برده‌اند. اما مطالب آنها چه در مورد نسخه‌های خطی *معالم* و چه در مورد شروح آن نه روشن است و نه چندان قابل اطمینان، برای نمونه نسخهٔ خطی لاله لی ۷۸۷ که هر دو بدان ارجاع داده‌اند محتوی *معالم‌الدین وملاذالمجتهدین* از حسن بن علی بحرانی (متوفی ۱۱۰۱) فرزند شهید ثانی است. چهار شرح از شروحی که بروکلمان و قنواتی نام برده‌اند نیز بر همین کتاب بحرانی نوشته شده است، نه بر *معالم* فخررازی. این شروح عبارت‌اند از: شرح علاءالدین حسین بن میرزا رفیع‌الدین محمّد آملی اصفهانی (متوفی ۱۰۶۴). شرح ملامیرزا شیروانی (متوفی ۱۰۹۸)، شرح آقا بهبهانی (متوف ۱۳۰۸) و شرح محمّدتقی بن عبدالرحمن. علاوه بر این نسخه‌های خطی *معالم* در کتابخانه‌های ترکیه نیز در گزارش شیشین (منبع سابق‌الذکر) و علیرضا کربولوت در: *معجم‌المخطوطات الموجودة في مكتبات استانبول وآناطولي* (قیصریه ۲۰۰۵، ج ۳، ص ۱۳۰۵، ش ۵۰) باید با ملاحظه مورد استفاده قرار گیرد. به عنوان مثال نسخهٔ لاله‌لی ۷۸۷ به اشتباه در فهرست آن دو قرار گرفته است.

دلیل معلوم نیست به چه قسم یا اقسام کتاب مربوط می‌شده است.[10] به علاوه گویا ابن‌التلمسانی قسم اصول‌الدین کتاب را نیز شرح کرده است.[11]

رسالهٔ کاتبی مشتمل بر حواشی انتقادی او بر کتاب *معالم* که «اسئله» نامیده شده‌اند، ظاهراً در طول تاریخ چندان شناخته نبوده و در پژوهشهای جدید نیز به کلی مغفول عنه مانده است.[12] تنها نسخهٔ موجود از این اثر که شامل تعلیقات ابن کمونه نیز می‌شود، نوشتهٔ هندوشاه بن سنجر صاحبی معروف به دولتشاه (متوفی پس از ۷۲۴) است. دولتشاه یکی از دولتمردان اهل فضل ایلخانی بوده که رابطهٔ نزدیکی با خانوادهٔ جوینی داشته است. ابن فوطی که او را در ۶۷۹ دیده است می‌گوید که او نجوم و ریاضیات و فلسفه می‌دانسته و اهل ادب و شعر بوده است و به فارسی و عربی شعر می‌سروده است.[13] دولتشاه با ابن کمونه از نزدیک آشنا بوده است، به طوری‌که اثر بلند ابن کمونه، *کاشف* یا *الجدید في الحکمة*، بـه او تقدیم شده است. در مقدمهٔ این اثر ابن کمونه می‌نویسد که کتاب را به تشویق، در

---

۱۰) بنگرید به آغابزرگ الطهرانی، *الذریعه إلی تصانیف الشیعه* (۲۵ج)، بیروت ۶-۱۴۰۳/ ۸۶-۱۹۸۳، ج ۲۴، ص ۲۹۰. از حسن انصاری که ما را متوجه این شرح کرد متشکریم.

۱۱) عبدالرحمن بن حسن اسنادی (متوفی ۷۷۱) و ابن قاضی شهبه (متوفی ۸۵۱) هر دو در *طبقات‌الشافعیه* خود اشاره می‌کنند که ابن‌التلمسانی مؤلف «شرحان علی معالمین» است. دقیقاً روشن نیست که منظور آنها از این عبارت چیست. بنگرید به مقدمهٔ *شرح‌المعالم في أصول الفقه لابن التلمساني*، ج ۱، ص ۲۹-۱۲۸.

۱۲) این اثر در فهرستهایی که تاکنون از آثار کاتبی تنظیم شده است وجود ندارد. نک. بروکلمان (GAL)، ج ۱، ص ۶۷-۴۶۶؛ (GALS)، ج ۱، ص ۴۸-۸۴۵؛ محمّدتقی مدرس رضوی، *احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران ۱۳۲۴، جای جای؛

Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburg 1964, pp. 203-4, no. 90,

و مقدمهٔ عباس صدری بر *حکمة‌العین* کاتبی، تهران ۱۳۸۴، ص ۵۰-۳۶.

۱۳) ابن فوطی در *مجمع‌الآداب* (تصحیح محمّد کاظم، تهران ۱۳۷۴) دو مدخل دربارهٔ دولتشاه دارد. یکی در ج ۱، ص ۸۳-۱۸۲، ش ۱۸۵ با عنوان عزالدین ابوالفضل دولتشاه بن سنجر بن عبدالله الصاحبي الأدیب الکاتب و دیگری در ج ۳، ص ۲۶-۲۲۵، ش ۲۵۲۱ با عنوان فخرالدین ابوالفضل هندو بن سنجر الصاحبي الحکیم المنجم الأدیب.

ملازمت و با استفاده از «آراء صائب» دولتشاه تألیف کرده است.[۱۴] دولتشاه همچنین *جامع‌الدقائق في کشف الحقائق* کاتبی[۱۵] و نیز شرح *حکمة‌الاشراق* قطب‌الدین شیرازی را کتابت کرده است.[۱۶]

در اسئلهٔ کاتبی هیچ اشاره‌ای نیست که زمان تألیف این اثر را بر ما معلوم کند. در مقدمهٔ کوتاه آن سخنی از قصد مؤلف از نگارش این اثر به میان نیامده است. او صرفاً می‌نویسد: «این رساله‌ای است مشتمل بر «اسئله»ای که ما بر دو نوع کتاب *معالم* ایراد کرده‌ایم».[۱۷]

کاتبی در سراسر حواشی خود سعی کرده است به متن *معالم* نزدیک بماند و جزئیات استدلال رازی را نقد کند. به جز یک مورد (ارجاع به *محصل* در صفحهٔ ۱۴۴) او به آثار دیگر فخر رازی ارجاع نمی‌دهد، اگرچه می‌دانیم که با آثار دیگر او به خوبی آشنا بوده است. گواه این مدعا دو شرحی است که او بر دو کتاب دیگر فخر رازی نگاشته است: یکی شرح کتاب *المحصل* با عنوان *المفصل في شرح المحصل* (مورخ رمضان ۶۶۲)[۱۸] و دیگر شرح کتاب *الملخص* با عنوان

---

۱۴) بنگرید به

Reza Pourjavady and Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad. ʿIzz al-Dawla Ibn Kammūna (d. 683/1284) and His Writings,* Leiden 2006, pp. 11f, 87ff.

۱۵) کتابت ۶۸۳؛ نک. ابن الفوطی، معجم، ج ۳، ص ۲۲۶، ش ۱.

۱۶) نسخهٔ خطی ترهان والده ۲۰۷: کتابت ۴ محرم ۷۲۱. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ دولتشاه بنگرید به کتاب ما دربارهٔ ابن کمونه (*A Jewish Philosopher of Baghdad*)، ص ۱۱ پانوشت.

۱۷) ص ۱۱، متن.

۱۸) دو نسخهٔ قدیم از این شرح در کتابخانهٔ لیدن موجود است: مجموعهٔ ۵۰ شرقی، ۱۷۶ برگ، مورخ رمضان ۶۷۰ که در شوال ۶۷۰ با نسخهٔ خط مؤلف مقابله شده است (نک. انجامه در ص ۱۷۶ب) و مجموعهٔ ۲۹۲۵ شرقی، ۳۰۳ برگ، مورخ ربیع‌الاول ۶۸۰ (نک. انجامه در ص ۳۰۳آ)، بنگرید به

P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in The Netherlands,* Leiden 1980, p. 228.

برای منابع دیگر بنگرید به بروکلمان، GAL، ج ۱، ص ۲۰۷، ش ۲۲؛ قنواتی، «فخرالدین الرازی»، ص ۲۱۸، ش ۱۰۹.

المنصص في شرح الملخص (مورخ ۲۸ شعبان ۶۷۱).[۱۹]

تاریخ نگارش رسالهٔ ابن کمونه مشتمل بر تعلیقات او بر حواشی انتقادی کاتبی تا اندازه‌ای از روی ارجاعی که ابن کمونه در شرح خود بر **تلویحات** سهروردی بدان داده است، معلوم می‌شود.[۲۰] از آنجا که شرح **تلویحات** را ابن کمونه در اوائل ۶۶۷ به پایان رسانیده است، این رساله باید پیش از این تاریخ نوشته شده باشد. ابن کمونه در مقدمهٔ خود اظهار می‌کند که با آنکه *معالم* یکی از سودمندترین و دقیقترین آثار *مختصر* فخر رازی است، بعضی از مواضع نویسنده در آن به خوبی منقَّد و مهذَّب نشده است و اضافه می‌کند که او حتی پیش از آنکه «رسالهٔ» کاتبی را در این موضوع ببیند قصد نگارش نقدی بر آن را داشته است.[۲۱] حواشی او بنابراین به دو جهت نوشته شده است. اول آنکه پاسخی بر نوشتهٔ کاتبی باشد و دیگر آنکه مطالبی دربارهٔ چند مسئلهٔ خاص در قسم اصول دین کتاب مطرح کند. وی اظهار می‌کند که ضیق وقت ناشی از اشتغالات دنیوی او را از انجام بحث مبسوط‌تر در این باره باز داشته است.[۲۲] این مباحث اضافی که او

---

۱۹) نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ دانشگاه لیدن موجود است (مجموعهٔ Or. ۳۶). بنگرید به فهرست فورهوه (Voorhoeve)، ص ۲۳۱. این نسخه که ۲۹۹ برگ دارد با ۳۹ سطر در هر صفحه، در ۶۹۲ به دست محمّد بن اسعد التومنی در مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد کتابت شده است (نک. انجامه در برگهای ۹۰ب و ۲۹۹ب). در انتهای بخش دوم متن (برگ ۲۰۶آ)، کاتب می‌گوید که این بخش را از روی کراسیسی استنساخ کرده که مؤلف آنها را تصحیح کرده بوده است. برای نسخه‌های دیگر این اثر بنگرید به بروکلمان (GAL)، ج ۱، ص ۵۰۷، ش ۲۴. برای تاریخ اتمام این اثر و همچنین اطلاع دربارهٔ دو نسخهٔ دیگر آن در کتابخانه‌های ایران، بنگرید به مدرس رضوی، *احوال و آثار*، ص ۲۲۸. به جز بخش منطق *ملخص* که احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغرنژاد تحت عنوان *منطق‌الملخص* تصحیح و چاپ کرده‌اند (تهران ۱۳۸۱)، بقیهٔ قسمت‌های کتاب *الملخص* و نیز *المنصص* کاتبی هنوز به چاپ نرسیده است.

۲۰) *التنقیحات في شرح التلویحات*، تصحیح سید حسین سید موسوی، پایان‌نامهٔ دکتری دانشگاه تهران، ۷۶-۱۳۷۵، ص ۷۰۱ و ۷۱۴. بنگرید به کتاب ما دربارهٔ ابن کمونه (*A Jewish Philosopher of Baghdad*) ص ۱۰، ۷۸-۷۷.

۲۱) صفحات ۱۲-۱۱ متن.

۲۲) ابن کمونه در آثار دیگر خود نیز عبارت مشابهی به همین معنا دارد. بنگرید به کتاب ما دربارهٔ ابن کمونه (*A Jewish Philosopher Baghdad*)، ص ۱۵.

«فصوص» می‌نامد در باب اول در علم و نظر (یک فص)، در باب سوم در اثبات علم به صانع (دو فص)، در باب چهارم در باب قدرت و علم و صفات دیگر باری (دو فص)، در باب هفتم در نبوت (سه فص)، در باب هشتم در نفس ناطقه (سه فص)، و در باب نهم در احوال قیامت (دو فص) است.

رویکرد ابن کمونه بر *معالم* فخر رازی متفاوت از کاتبی است. او پیوسته آراء فخر رازی در *معالم* را با آراء او در آثار دیگرش مقایسه می‌کند. به طور خاص به *کتاب الأربعین* (ص ۶۹، ۱۰۵)، *کتاب المحصل* (ص ۹۶، ۱۰۵، ۱۴۵)، و *کتاب نهایة‌العقول* (ص ۱۳۱) ارجاع می‌دهد که به نظر می‌رسد همه را به دقت خوانده بوده است.[۲۳] در حالی که کاتبی صرفاً به تحلیل متن و نقد منطق معانی ضمنی عبارات نظر دارد، توجه ابن کمونه بیشتر معطوف به فحوای کلام و استدلالهای فخر رازی است و سعی می‌کند بر اساس متن *معالم* یا قرائنی که در آثار دیگر او هست آراء او را تشریح کند. علاوه بر این ابن کمونه در بسیاری موارد از مواضع فخر رازی در برابر نقدهای کاتبی، که او را «امام معترض» می‌خواند، دفاع می‌کند.

کاتبی در آخرین حاشیه‌ای که به قسم اول کتاب در ابتدای باب نهم (في أحوال القیامة) نوشته است، می‌گوید که قصد ندارد که در این باب و باب بعدی دربارهٔ امامت مطلبی بنویسد و خواننده می‌تواند با احاطه بر حواشیی که پیشتر نوشته است مواضع او را در این امور دریابد (ص ۱۱۷). این اظهار نظر را ابن کمونه بر خلاف واقع می‌داند و ابراز می‌دارد که آنچه کاتبی تاکنون گفته است هیچ ربطی به مباحث قیامت و امامت ندارد (ص ۱۱۸). اما خود او نیز به جز یک مورد در انتهای باب مربوط به قیامت، به این دو مبحث التفات نکرده است. ابن کمونه

---

۲۳) گواه دیگر بر آشنایی ابن کمونه با *محصل* فخر رازی، فوائدی است که او در سال ۶۷۰ از کتاب *تلخیص المحصل* نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲) فراهم کرده است. علاوه بر این در *تنقیح الأبحاث* که ابن کمونه قریب به بیست سال بعد نوشته است، نقل قول‌های متعددی از آثار فخر رازی وجود دارد، من جمله از *معالم* و *کتاب الأربعین*. بنگرید به: کتاب ما دربارهٔ ابن کمونه (*A Jewish Philosopher of Baghdad*)، ص ۲۷-۲۶.

همچنین بر حواشی کاتبی بر باب پنجم (ادامهٔ بحث صفات باری) و باب ششم (در جبر و قدر) تعلیق ننوشته است. اما او سه فص بر باب نبوت نوشته است در حالی که کاتبی بر این باب حاشیه‌ای ندارد.

بعضی از مباحثی که در این باب مطرح شده در باب ششم قسم دوم نیز آمده است. این باب دربارهٔ نسخ است و ابن کمونه در آن نظر اسلامی نسخ تورات را رد می‌کند و ملاحظاتی نیز دربارهٔ اعجاز قرآن می‌نویسد (ص۲۱۵ و بعد، ۲۲۸ و بعد) هر دو این موارد در *تنقیح الأبحاث للملل الثلاث* ابن کمونه نیز به تفصیل بیشتر مورد بحث قرار گرفته است.[۲۴]

کتاب حاضر شامل سه متن است: (۱) کتاب *المعالم* فخرالدین رازی، (۲) *اسئلهٔ* نجم‌الدین کاتبی بر *معالم* و (۳) تعلیقات ابن کمونه در جواب کاتبی همراه با حواشی مستقیم ابن کمونه به قسم اصول دین کتاب که فصوص نامیده شده‌اند. در نسخه‌های خطی فصوص ابن کمونه به صورت جداگانه در انتهای تعلیقات او بر قسم اصول دین کتاب آمده است. در متن حاضر این ترتیب تغییر کرده و هر یک از این فصوص متعاقب قطعه مورد بحث در *معالم* قرار گرفته است. افزون بر این، در نُسخ خطی کلّ متن *معالم* با حواشی کاتبی و ابن کمونه همراه نیست. در چاپ حاضر ما حواشی کاتبی و تعلیقات ابن کمونه را متعاقب موضع آن در متن *معالم* قرار داده‌ایم و عبارات مورد نظر آن دو را نیز در متن *معالم* با حروف درشت متمایز کرده‌ایم تا کار خواننده در تعقیب و فهم بحث آسان شود. در انتهای کتاب نیز تصویر نسخهٔ اسد ۱۹۳۲ (برگ ۹۹آ تا ۱۲۸ب) را ضمیمه کرده‌ایم، بدین منظور که ترتیب اسئلهٔ کاتبی و تعلیقات و فصوص ابن کمونه را چنانکه در نسخه‌های خطی است، نشان دهیم.[۲۵]

---

24) *Sa'd b. Mānsūr Ibn Kammūna's Examination of the Inquiries into the Three Faiths. A Thirteenth-Century Essay in Comparative Religion*, ed. Moshe Perlmann, Los Angeles 1967, pp. 67ff.

۲۵) از مسئولین کتابخانهٔ سلیمانیه (استانبول) به‌خصوص مدیر سابق این کتابخانه، دکتر نوزت

(۱) هر دو قسم کتاب *معالم* بارها به چاپ رسیده‌اند. قسم اصول دین اولین بار در ۱۳۲۳/۱۹۰۵ در حاشیهٔ کتاب *المحصل الأفکار المتقدمین والمتأخرین* فخر رازی (قاهره: مطبعة الحسينية المصرية) چاپ شده است. چاپ دیگری به کوشش طه عبدالرئوف سعد آماده شده که در قاهره تحت عنوان *اصول‌الدین للرازي، وهوالکتاب المسمی معالم اصول‌الدین* منتشر گردیده است. این کتاب بارها تجدید چاپ شده است و ما از چاپ سال ۲۰۰۴ آن استفاده کرده‌ایم. صورتی که متن در چاپ طه عبدالرئوف سعد دارد مبتنی بر همان متن چاپی ۱۹۰۵ است. البته در هیچ‌یک از این دو چاپ منبع و نسخهٔ خطی مورد استفاده ذکر نشده است. در ۱۹۹۲ مسیح دغیم *کتاب معالم اصول‌الدین لإمام فخرالرازي* را در بیروت چاپ کرد. با آنکه این چاپ سزاوارهٔ انتقادی ندارد، دغیم می‌گوید که از نسخ خطی متعددی استفاده کرده است. این نسخ عبارت است از: نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملّی پاریس ۱۸۷A؛[26] احمد ثالث (استانبول) ۱۳۰۲/۱؛ جارالله (استانبول) ۱۲۶۳/۱؛[27] دارالکتب (قاهره) مجموعهٔ ۶۱۸؛ ظاهریه (دمشق) ف ۳۹.

مقایسهٔ متن مصحّح دغیم با متن چاپهای پیشین نشان می‌دهد که این چاپ هم عمدتاً مبتنی بر همان چاپهای گذشته است و نه نسخه‌هایی که مصحّح نام برده است. به علاوه، متن مصحَّح دغیم افتادگی‌ها و اغلاطی دارد که در چاپهای پیشین نیست. در ۱۴۲۱/۲۰۰۰ احمد عبدالرحیم سایح و سامی عفیف حجازی

کایا (Dr. Nevzat Kaya) که به ما اجازهٔ چاپ تصویر نسخهٔ خطی اسد ۱۹۳۲ را دادند، بسیار متشکریم.

۲۶) البته این نسخه تنها شامل منتخباتی از کتاب می‌شود، نک.

M. de Slane, *Catalogue des Manuscrits Arabes de la Bibliothèque Nationale,* Premier fascicule, Paris 1883, p. 45.

۲۷) با مراجعه‌ای که به این نسخه کردیم دریافتیم که این نسخه اصلاً حاوی کتاب *المعالم* نیست.

این متن را مجدداً تحت عنوان *معالم اصول الدین* منتشر کردند (قاهره: مرکز الکتاب للنشر). این دو هم ادعای «ضبط و تحقیق» کرده‌اند که واقعاً چنین نیست. متن آنها هم مبتنی بر هم چاپ طه عبدالرئوف سعد است منتها با اغلاطی بیشتر. از آنجا که هیچ‌یک از صورتهای متن که تاکنون منتشر شده است قابل اعتماد نبود، در تصحیح حاضر ما اصل را بر قدیمترین نسخهٔ موجود از این متن که در اختیارمان بود نهادیم:

نسخهٔ خطی رئیس الکتّاب ۵۵۷ (۷۶برگ) که کتابت آن در ۲۰ ربیع‌الأول ۷۱۹ به دست سلیمان سلیم بن عبدالناصر الشافعی در «مسجد اعظم» به پایان رسیده است.[۲۸]

به علاوه آن را با چند نسخهٔ دیگر این متن مقابله کردیم که مشخصات آنها چنین است:

لاله لی (استانبول) ۲۲۴۰/۲ (برگ ۱۰آ تا ۶۰آ)، ۱۹ سطر در هر صفحه ۲۰/۲ در ۱۴/۶ سانتی‌متر، که در ۱۰۹۹ به دست علی بن تاج‌الدین السنجری در مکه به اتمام رسیده است.[۲۹]

- فولرز (لایپزیگ) ۸۵۵، ۴۶ برگ، ۱۶ سطر در هر صفحه، ۱۴ در ۱۸ سانتی‌متر، بدون تاریخ. این نسخه افتادگی قابل توجهی در برگهای ۲-۱ و ۳-۲ دارد.[۳۰]
- مرکز الملک فیصل للبحوث والدراسات الإسلامیة (ریاض) ۹۹۳۴، ۱۲۶

۲۸) این متن در صفحهٔ عنوان (برگ ۱آ) با عنوان «کتاب‌المعالم فی اصول‌الدین» معرفی شده است.

۲۹) متن در صفحهٔ عنوان (برگ ۱۰آ) با عنوان «النوع الأول من المعالم للفخرالدین الرازی الشهیر بابن الخطیب الري» معرفی شده است.

۳۰) برای مشخصات این نسخه بنگرید به

Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig von K. Vollers. Mit einem Beitrag von J. Leipoldt, Leipzig 1906, p. 283.

صفحه، ۱۷ سطر در هر صفحه، بدون تاریخ (قرن دوازدهم؟).[۳۱]

● ازهر (قاهره) ۴۴۹۵-۱۱۷، ۱۲۰ برگ، ۱۹ سطر در هر صفحه، بدون تاریخ و با افتادگی در ابتدا، برگهای ۱ آ تا ۵۹ ب.[۳۲]

● نسخهٔ کوپرولو (استانبول) ۵۲۹، ۷۶ برگ، ۱۹ سطر در هر صفحه، ۱۶/۵ در ۲۳/۶ سانتی‌متر، کتابت عِوَض بن محمّد الشافعی. قسم اول آن در اصول دین در ۹ ربیع‌الأول ۷۰۷ به اتمام رسیده است. (نک. برگ ۳۶آ) و قسم دوم در اصول فقه در ۲۴ جمادی‌الأول ۷۰۷ (مطابق انجامهٔ موجود در برگ ۷۶ب) به اتمام رسیده است. این نسخه اشکالاتی دارد. کاتب خود می‌نویسد که نسخهٔ سقیمی داشته است و برای آنکه مشکلات متن را برطرف کند پس از مقابلهٔ متن با نسخهٔ اصلی (النسخة الأصلیة) در کنار صفحات تصحیحات متعدد و بلندی اضافه کرده است (برگ ۱۳۷).[۳۳]

قسم دوم در اصول فقه در متن حاضر مبتنی بر دو چاپ پیشین این متن است: یکی *معالم في أصول الفقه*، تصحیح علی محمّد عَوَد و عادل احمد عبدالموجود، قاهره ۱۹۹۴، (۲) *شرح المعالم في أصول الفقه لابن التلمساني*، تصحیح علی محمّد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت ۱۹۹۹/۱۴۱۹ که آن هم شامل کل متن فخر رازی است.

علاوه بر این، بی‌آنکه ذکر کنیم در مواردی متن با استفاده از چند نسخهٔ خطی آن که در اختیارمان بود اصلاح شد. مشخصات این نسخ خطی چنین است:

● داماد ابراهیم (استانبول) ۴۶۳، شامل متن فخر رازی همراه با شرح شرف‌الدین عبدالله بن محمّد ابن التلمسانی.

---

(۳۱) از مسئولین مرکز ملک فیصل در ریاض که زیراکس این نسخهٔ خطی را برای ما فرستادند بسیار متشکریم.

(۳۲) از مسئولین مرکز ملک فیصل در ریاض که زیراکس این نسخه را برایمان فرستادند متشکریم. میکروفیلم این نسخه به شمارهٔ (ف ـ الف ۲۹۰۴۰) در آن مرکز موجود است.

(۳۳) برای مشخصات این نسخه بنگرید به فهرست کتابخانهٔ کوپرولو، ج ۱، ص ۲۶۳.

• رئیس الکتاب ۵۴۹، که همانند نسخهٔ پیشین شامل متن فخر رازی و شرح ابن التلمسانی است.

• ازهر ۴۴۹۵-۱۱۷، برگهای ۶۰آ تا ۱۲ب (سابق‌الذکر).

• کوپرولو ۵۲۹، برگهای ۳۷ب تا ۷۶ب (سابق‌الذکر).

(۲) اسئلهٔ نجم‌الدین کاتبی بر معالم در یک نسخه باقی مانده است: اسد ۱۹۳۲، برگهای ۹۹آ تا ۱۱۷ب (=أ)، مورخ ۱۱ رمضان ۷۲۱ در نخجوان که کتابت آن به دست فخرالدین هندوشاه بن سنجر بن عبدالله الصاحبی (دولتشاه) انجام شده است. این نسخه فاقد متن *معالم* فخر رازی است. تنها اول عبارات مورد بحث نقل شده و متعاقب آن نقد کاتبی آمده است.

(۳) از تعلیقات ابن کمونه دو نسخهٔ خطی باقی مانده است: ۱) نسخهٔ خطی اسد ۱۹۳۲، برگهای ۱۱۸آ تا ۱۲۸ب (=ب) که کتابت آن را فخرالدین هندوشاه در ۱۱ رمضان ۷۲۱ به پایان رسانیده است. ۲) نسخهٔ خطی ایاسوفیا (استانبول) ۴۸۶۲ برگهای ۱۴۳ب تا ۱۵۱آ (=ج)، بدون تاریخ. این نسخه اختلافات بسیاری با نسخهٔ اسد دارد. مقدمهٔ ابن کمونه را ندارد و به عبارات کاتبی هم با اختصار بیشتری اشاره شده است. اما در بیشتر موارد متن این نسخه صحیحتر است و به همین جهت عمدتاً ترجیح داده شده است.

رسم‌الخط را در این تصحیح به صورت امروزی درآورده‌ایم. کوته‌نوشتهایی هم که در نسخه‌های خطی بود نظیر خ برای یخلو، ایش برای أی شيء، ظ برای ظاهر و نس برای نسلم، بدون ذکر در پانوشت تغییر داده‌ایم.

محتويات

النوع الأول من المعالم في أصول الدين

[الرازي:]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله فالق الأصباح، وخالق الأرواح والأشباح، فاطر العقول والحواس، ومبدع الأنواع والأجناس، والذي لا بداية لقدمه، ولا غاية لكرمه، ولا مدد لسلطانه، ولا عدد لإحسانه، خلق الأشياء كما شاء بلا معين ولا ظهير، وأبدع في الإنشاء[1] بلا تروّ ولا تفكير، تحلت بعقود حكمته صدور الأشياء، وتجلت بنجوم نعمته وجوه الأحياء، جمع بين الروح والبدن بأحسن تأليف، ومزج بقدرته اللطيف بالكثيف، قضى كل أمر محكم وأبدع كل صنع مبرم عجيب، ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾[2].

[1] الأشياء: الأنبيأ، والتصحيح عن سائر المخطوطات.
[2] سورة ق (٥٠): ٨.

أحمده ولا حمد إلا دون نعمائه، وأمجده بأكرم صفاته وأشرف أسمائه. وأصلي على[٣] رسوله الداعي إلى الدين القويم، التالي للقرآن العظيم، المنتظر في دعوة إبراهيم نبياً، المبشر به عيسى قومه ملياً، المطرز اسمه على ألوية الدين، المقرب منزلته وآدم بين الماء والطين، ذاك محمد سيد الأولين والآخرين، وخاتم الأنبياء والمرسلين، صلوات الله عليه وعلى آله، وعلى أصحابه الأنصار والمهاجرين، وسلم عليه وعليهم أجمعين.

أما بعد: فهذا مختصر في علم الأصولين وهو مرتب على أبواب[٤].

[الكاتبي:]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين. الحمد لله المتفرد بالجلال المتوحد بالعظمة والكمال، والصلاة على محمد كاشف الدين، الهادي إلى الحق اليقين، وعلى آله الطاهرين المتقين، وأصحابه الكاملين الأكرمين. وبعد، فهذه رسالة تشتمل على أسئلة أوردناها على نوعي كتاب المعالم مستعيناً بمن به الإعانة ومتوكلاً على من عليه الهداية.

[ابن كمونة:]

بسم الله الرحمن الرحيم. قال الشيخ العلامة الفاضل المفضل المحقق عز الدولة سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة البغدادي رحمه الله تعالى: إني وجدتُ كتاب المعالم في الأصولين للإمام العلامة حجة الخلائق فخر الدين الخطيب الرازي قدس الله روحه ونور ضريحه مع كونه من أنفع المختصرات المصنفة في هذا الفن وأشدها تحقيقاً وتدقيقاً غير خال عن مواضع غير منتقدة وأبحاث غير مهذبة. فأردت أن أنبه على تلك المواضع إرشاداً لطالبي الحقائق إلى ما في هذا الكتاب من مواقع الأنظار ودقائق الأفكار لما شاهدته من إقبال الناس في العراق عليه وكثرة الانصراف[٥] إليه، فاتفق أن وقعَ إليّ رسالة للإمام العلامة أفضل المتأخرين وسيد المحققين نجم

---

[٣] على: + محمد.

[٤] وفي سائر المخطوطات: أما بعد فهذا مختصر يشتمل على أصول الدين وهو مرتب على أبواب، مس مسح؛ أما بعد فهذا مختصر مشتمل على خمسة أنواع من العلوم المهمة فأولها علم أصول الدين وثانيها علم أصول الفقه وثالثها علم الفقه ورابعها أصول معتبرة في الخلافيات وخامسها أصول معتبرة في آداب المنطق والجدل النوع الأول في أصول الدين وهو مرتب على عشرة أبواب.

[٥] الانصراف: تصحيح فس هامش ب: انصرافهم.

الدين الدبيران[٦] الكاتبي متع الله أهل العلم بدوام أيامه وحراسة مدته[٧] قد أودعها أسئلة على نوعي كتاب المعالم مشتملة على الفوائد الجمة، متفردة بالفرائد المهمة، حاوية بالمباحث العجيبة، جامعة للدقائق الغريبة، متضمنة من[٨] ذلك أشياء كثيرة لم تكن خطرت لي عند تصفح[٩] الكتاب، لكني وجدت فيها مع ذلك مواضع عدة محتملة لزيادة بحث ومفتقرة إلى معاودة نظر، فاستغنيت[١٠] بها عما كنت عزمت على التنبيه عليه ودعاني ما وجدت في تلك الأسئلة من المواضع المذكورة إلى إثبات تلك المباحث والإرشاد إلى ما فيها من الفوائد مع إضافة أبحاث على مواضع من أصول الدين لم يتكلم عليها ليكون ذلك جاري مجرى الحواشي على تلك الرسالة تكثيراً لفوائدها، وتمييزاً[١١] لفرائدها، بحيث إذا أضيف له الأسئلة المذكورة، وهذا التعليق إلى كتاب المعالم تم الانتفاع به ووقعت الإحاطة بحل بعض[١٢] مشكلاته ومستصعبه. على أني لم أتمكن من تفريع البحث على أصوله الكلامية لضيق الوقت بالشواغل الدنيوية، فإن النظر في الدقائق المهذبة والتعمق في الأبحاث المتشعبة لا سبيل إلى إدراكه بالأفكار المشذبة، ولا نؤمن فيه، والحال هذه، من الأنظار الغير المستصوبة. فأسأل الله تعالى العصمة والتوفيق والهداية إلى سواء الطريق، إنه كريم رحيم.[١٣]

---

[٦] الدبيران: الدويراني، ب؛ + رحمه الله.

[٧] الكاتبي ... وحراسة مدته: إضافة في هامش ب.

[٨] من: تصحيحي في هامش ب: مع.

[٩] تصفح: تصحيح في هامش ب: تصفحي.

[١٠] استغنيت: تصحيح في هامش ب: استعنت.

[١١] تمييزاً: تصحيح في هامش ب: تبييناً.

[١٢] بعض: إضافة في هامش ب.

[١٣] بسم الله الرحمن الرحيم ... إنه كريم رحيم: بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين كلام على مباحث نجم الدين الكاتبي القزويني رحمه الله وإيراده على نوعي المعالم للحكيم العلامة سعد بن منصور بن كمونة، ب.

[الرازي:]

الباب الأول في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر وفيه مسائل

المسألة الأولى

العلم إما تصور وإما تصديق، فالتصور هو إدراك الماهية من غير أن تحكم عليها بنفي أو إثبات كقولك: الإنسان، فإنك تفهم أولاً معناه، ثم تحكم عليه إما بالثبوت وإما بالانتفاء، فذلك الفهم السابق هو التصور. والتصديق هو أن تحكم عليه بالنفي أو الإثبات. وهاهنا تقسيمان: التقسيم الأول أن كل واحد من التصور والتصديق قد يكون بديهياً وقد يكون كسبياً، فالتصورات البديهية مثل تصورنا لمعنى الحرارة والبرودة، والتصورات الكسبية مثل تصورنا لمعنى[١٤] الملك والجن، والتصديقات البديهية كقولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، والتصديقات الكسبية كقولنا: الإله واحد، والعالم محدث. التقسيم الثاني: التصديق إما أن يكون مع الجزم أو لا مع الجزم. أما القسم الأول فهو على أقسام: أ التصديق الجازم الذي لا يكون مطابقاً وهو الجهل، ب التصديق الجازم المطابق لمحض الاعتقاد[١٥] وهو كاعتقاد المقلد، ج التصديق الجازم المستفاد من إحدى الحواس الخمس كعلمنا بإحراق النار وإشراق الشمس، د التصديق الجازم المستفاد ببديهة العقل كقولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، هـ[١٦] التصديق الجازم المستفاد من الدليل. وأما القسم الثاني وهو التصديق العاري عن الجزم فالراجح هو الظن، والمرجوح هو الوهم، والمساوي هو الشك.

[الكاتبي:]

قال الإمام: العلم إما تصور وإما تصديق.

قلنا: هذا فيه نظر، لأن كلمة «إما» للعناد، والتصور إما جزء من التصديق كما هو رأي الإمام أو شرطه كما هو رأي الحكماء، وكيف كان لا معاندة بينهما لامتناع المعاندة بين الشيء وجزئه وشرطه. وجوابه أن يقال: لا نسلم امتناع وقوع المعاندة بينهما، فإن المنفصلة إن كانت مانعة الجمع كان معناها

---

[١٤] لمعنى: -.

[١٥] الاعتقاد: وفي سائر المخطوطات: التقليد.

[١٦] هـ: د.

امتناع[١٧] صدقهما على علم واحد على معنى أن العلم الواحد يكون تصوراً وتصديقاً معاً، وإن كانت مانعة الخلو كان معناها امتناع خلوها عنهما، والعناد بكل واحد من التفسيرين واقع بين الشيء وجزئه، فإن الواحد جزء من الكثير مع امتناع صدقهما على ذات واحدة وخلو شيء من الذوات عنهما.

قال: التصديق إما أن يكون مع الجزم أو لا يكون مع الجزم، إلى آخره.

قلنا: هذا فيه نظر، لأنه قسم العلم أولاً إلى التصور والتصديق، فلو كان التصديق منقسماً إلى الجازم وغير الجازم، ومن جملة أقسام الجازم هو الجهل على ما ذكره، لزم أن يكون العلم منقسماً إلى الجهل وغيره، لأن مقسم السافل مقسم العالي، والمنقسم إلى أمرين صادق على كل واحد منهما، فيلزم أن يكون العلم صادقاً على الجهل وهو محال. وجوابه أن يقال: **لا نسلم أن مقسم السافل مقسم العالي، وإنما يلزم ذلك إن لو كان العالي أعم من السافل مطلقاً، وأما إذا كان أعم من وجه دون وجه فلا. فإن الحيوان أعم من الأبيض من وجه، ثم الأبيض منقسم إلى الجماد والحيوان مع أن الحيوان لا ينقسم إلى الجماد ونفسه، فكذلك هاهنا لما كان العموم والخصوص من[١٨] العلم والتصديق ليس عموماً خصوصاً مطلقاً، بل من وجه دون وجه، فلا يلزم انقسام العلم إلى ما انقسم إليه التصديق.**

[ابن كمونة:]

قال على تقسيم[١٩] التصديق إلى الجازم وغير الجازم: هذا[٢٠] فيه نظر، لأنه قسم العلم أولاً إلى التصور والتصديق، فلو كان التصديق منقسماً إلى الجازم وغير الجازم، ومن جملة أقسام الجازم هو الجهل على ما ذكره، لزم أن يكون العلم منقسماً إلى الجهل وغيره، لأن مقسم السافل مقسم العالي، والمنقسم إلى أمرين صادق على كل واحد منهما، فيلزم أن يكون العلم صادقاً على الجهل وهو محال. ثم أجاب عنه بقوله: لا نسلم أن مقسم السافل مقسم العالي، وإنما يلزم ذلك إن لو كان العالي أعم

---

[١٧] امتناع: إضافة في هامش أ.

[١٨] من: بين، أ.

[١٩] تقسيم: إضافة في هامش ج.

[٢٠] هذا: إضافة في هامش ج.

من السافل مطلقاً، وأما إذا كان أعم من وجه دون وجه فلا. فإن الحيوان أعم من الأبيض من وجه، ثم الأبيض منقسم إلى الجماد والحيوان مع أن الحيوان لا ينقسم إلى الجماد ونفسه، فكذلك هاهنا لما كان العموم والخصوص من العلم والتصديق ليس عموماً وخصوصاً مطلقاً، بل من وجه دون وجه، فلا يلزم انقسام العلم إلى ما انقسم إليه التصديق.[٢١]

أقول: السؤال غير وارد، والوجه الصواب في حله أن يقال[٢٢]: العلم بالمعنى المنقسم إلى التصور والتصديق لا يمتنع صدقه على الجهل المركب، إذ ليس المراد به[٢٣] العلم الذي يقال في مقابله الجهل، وهو الذي يفسرونه بأنه اعتقاد أن الشيء كذا مع اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا، إذا كان ممتنع التغير وبواسطة توجيه، بل هو أعم من ذلك، ومعناه مجرد الشعور بالشيء أو تمثل صورة الشيء في الذهن، سواء كان ذلك الشعور أو التمثل مطابقاً لما في الخارج أو غير مطابق. وهذه المغالطة منشأها الاشتراك في لفظ العلم بين معنيين متغايرين. وما ذكره في حل هذا الإشكال إنما يتوجه إن[٢٤] لو كان العلم الذي هو مورد القسمة إلى التصور وإلى التصديق[٢٥] ليس أعم من التصديق مطلقاً، بل من[٢٦] وجه دون وجه كما ذكره، وليس كذا، إذ كل تصديق يصدق عليه أنه علم بالمعنى الذي هو مورد القسمة من غير عكس، فتعين[٢٧] العموم والخصوص بينهما مطلقاً. ثم كيف يمكن أن يكون المراد به المعنى المقابل للجهل المركب وتنافي مع ذلك أن يكون أحد أقسامه التصور الذي ليس من الدعاوى في شيء ولا فيه احتمال تصديق ولا تكذيب اللهم إلا أن يفسر العلم الذي هو مورد القسمة بأمر ثالث؟ وحينئذ يكون ذلك مخالفاً[٢٨] لاصطلاح القوم من غير ضرورة، إذ كل من فسر العلم منهم عند تقسيمه له إلى الأمرين لم يقل إلا أنه حصول صورة الشيء في العقل أو ما

---

[٢١] قال على تقسيم ... إليه التصديق: قال على تقسيم التصديق إلى الجازم وغير الجازم هذا فيه نظر إلى آخره، ج.

[٢٢] يقال: -، ج.

[٢٣] به: منه، ج.

[٢٤] إن: -، ب.

[٢٥] وإلى التصديق: والتصديق، ج.

[٢٦] من: -، ج.

[٢٧] فتعين: فيتعين، ب.

[٢٨] مخالفاً: مخالفة، ج.

هذا معناه، وبهذا فسره الإمام العلامة[٢٩] صاحب الرسالة في جميع كتبه المنطقية التي[٣٠] وقفت عليها.

[الرازي:]

المسألة الثانية

لا بد من الاعتراف بوجود تصورات وتصديقات بديهية، إذ لو كانت بأسرها كسبية لافتقر اكتسابها إلى تقدم تصورات وتصديقات أخر، ولزم منه التسلسل أو الدور وهما محالان. فإذا عرفت هذا فنقول: اختلف الناس في حد العلم، **والمختار عندنا أنه غني عن التعريف**، لأن كل واحد يعلم بالضرورة كونه عالماً بكون النار محرقة والشمس مشرقة، ولو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضرورياً وإلا لامتنع أن يكون العلم بهذا العلم المخصوص ضرورياً.

[الكاتبي:]
قال: لا بد من الاعتراف بوجود تصورات بديهية وتصديقات بديهية، إلى آخره.
قلنا: **لا نسلم أن التسلسل محال، والدليل المذكور على إبطاله سيأتي الكلام عليه.** وجوابه أن يقال: **لا حاجة لنا في إبطال التسلسل في هذا المقام إلى الدليل المذكور، بل نقول: لو كان كل علم، تصوراً كان أو تصديقاً**، موقوفاً على علم آخر من جنسه إلى غير النهاية، لزم أن لا يحصل علم ما في العقل إلا بعد حصول ما لا يتناهى فيه من العلوم. ولو كان كذلك لما حصل علم ما في العقل لامتناع إحاطة الذهن بما لا يتناهي، لكن ذلك باطل بالضرورة، لأنا نجد من أنفسنا وجداناً ضرورياً حصول أشياء في عقولنا.
قال: والمختار عندنا أن العلم غني عن التعريف، إلى آخره.
قلنا: **لا نسلم أن العلم لو لم يكن بحقيقة العلم ضرورياً** لامتنع أن يكون العلم بحقيقة هذا العلم المخصوص ضرورياً، وإنما يلزم ذلك إن لو لزم من كون العلم بالمجموع من حيث هو المجموع ضرورياً

---

[٢٩] العلامة. -، ج.
[٣٠] التي: إضافة في هامش ج.

كون العلم بكل جزء منه ضرورياً، وهو ممنوع لجواز أن يحصل العلم[٣١] بالجزء الأخير من المجموع بالبديهة مع أن العلم ببقية الأجزاء يكون مكتسباً. فإن العلم **بكون واجب الوجود غنياً عن الحيز والمكان علم ضروري** مع أن العلم بحقيقته وحقيقة الحيز والمكان، والاستغناء لا يحصل إلا بالنظر الدقيق.

[ابن كمونة:]

قال على إثبات التصورات والتصديقات البديهية بإبطال الدور والتسلسل: لا نسلم أن التسلسل محال، والدليل المذكور على إبطاله سيأتي الكلام عليه.[٣٢]

أقول: وسيأتي الكلام أيضاً[٣٣] على أن ذلك الإبطال لا يتوجه.

قال بعد ذلك مجيباً: لا حاجة لنا في إبطال التسلسل في هذا المقام إلى الدليل المذكور، بل نقول: لو كان كل علم، تصوراً كان[٣٤] أو تصديقاً، إلى آخره[٣٥].

أقول: إن للمعترض أن يقول[٣٦]: لا نسلم امتناع إحاطة الذهن بما لا يتناهى، فإن رجع في بيانه إلى إبطال التسلسل فلم يستغن عنه كما ذكر، وإن كان مبيناً بغيره وكان يجب أن يذكر لينظر فيه، وإن ادّعي فيه الضرورة فهي ممنوعة، بل لا بد من البرهان. ثم إن أكثر العقلاء قد ادّعوا في البارئ تعالى والعقول والنفوس الفلكية أنها تحيط علماً بأمور[٣٧] لا نهاية لها[٣٨] من الحوادث المستقبلة وغيرها، ولو كان بطلان[٣٩] ذلك عندهم ضرورياً لما ادّعوه.

---

[٣١] العلم: إضافة في هامش أ.

[٣٢] قال على إثبات ... الكلام عليه: قال على إثبات التصورات والتصديقات البديهية بإبطال الدور والتسلسل لا نسلم إلى آخره، ب.

[٣٣] أيضاً: إضافة فوق السطر، ب.

[٣٤] كان: لكان، ب.

[٣٥] بل نقول: لو كان ... إلى آخره: إلى آخره، ج.

[٣٦] أن يقول: إضافة في هامش ج؛ يقول: إضافة فوق السطر، ب.

[٣٧] بأمور: بها، ج.

[٣٨] لها: له، ج.

[٣٩] بطلان: -، ج.

قال على بيان أن العلم غني عن التعريف: لا نسلم أن العلم لو لم يكن بحقيقة العلم ضرورياً، إلى آخره[٤٠].

أقول: المدّعى أنه متى كان العلم ضرورياً بمعنى حصوله لمن لم يمارس شيئاً من العلوم النظرية سواء كان ذلك العلم[٤١] تصورياً أو تصديقياً، فإن كل واحد من أجزائه يجب أن يكون تصوره ضرورياً غنياً عن التعريف، لكن العلوم المخصوصة التي أشار إليها صاحب الكتاب، وهي العلم بكون النار[٤٢] محرقة والشمس مشرقة وما يجري مجراها كعلمنا بوجودنا ووجود لذاتنا[٤٣] وآلامنا وجوعنا وشبعنا، يتصورها كل واحد[٤٤]، وإن لم يكن مارس شيئاً من العلوم النظرية البتة، ولا شك أن التصديق بها يتوقف على تصور أجزائها. فلو كانت تلك التصورات مكتسبة لما حصلت هذه التصديقات البديهية لمن لم يمارس علماً كالعوام والأطفال، والتالي باطل فكذا المقدم. وكلام الإمام المعترض، وإن كان حقاً في نفسه، لكنه غير قادح في كلام صاحب الكتاب.

وقوله: العلم بكون واجب الوجود غنياً عن الحيز[٤٥] والمكان علم ضروري، إلى آخر الاعتراض[٤٦]، فيه نظر، لأن دعواه الضرورة بعد العلم بحقيقته وحقيقة الحيز والمكان ممنوعة، ولم يقل بها أحد من أهل التحقيق، بل لا بد بعد العلم بجميع التصورات، ما كان منها بديهياً وما كان منها مكتسباً، من إقامة البرهان على ذلك كما فعله كل من صنف في هذا الفن، وبتقدير تسليمها فلا يقدح في كلام صاحب الكتاب، لأن الفرق ظاهر في ما ذكرنا، فإن العلم بكون واجب الوجود غنياً عن الحيز والمكان لا يحصل إلا بعد اكتساب العلم بحقيقته وحقيقة الحيز والمكان والاستغناء، وذلك كما ذكره[٤٧] الإمام المعترض لا يحصل إلا بالنظر الدقيق، وما نحن فيه قد نبهنا[٤٨] على أنه حاصل لمن لم يمارس علماً البتة، فأين أحدهما من الآخر؟

---

[٤٠] لا نسلم أن ... إلى آخره: لا نسلم إلى آخره، ج.
[٤١] العلم: إضافة فوق السطر، ج.
[٤٢] النار: + حارة، ج.
[٤٣] لذاتنا: ذاتنا، ب.
[٤٤] واحد: أحد، ج.
[٤٥] الحيز: الحد، ج.
[٤٦] آخر الاعتراض: آخره، ج.
[٤٧] ذكره: ذكر، ب.

[الرازي:]

المسألة الثالثة

النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن. مثاله إذا حضر في عقلنا أن هذه الخشبة قد مستها النار وحضر أيضاً أن كل خشبة مستها النار فهي محترقة، حصل من مجموع العلمين الأولين علم ثالث بكون هذه الخشبة محترقة. فاستحضار العلمين الأولين لأجل أن يتوصل بهما إلى تحصيل هذا العلم الثالث، هو النظر.

المسألة الرابعة

النظر قد يفيد العلم، لأن من حضر في عقله أن هذا العالم متغير، وحضر أيضاً[48] أن كل متغير ممكن، فمجموع هذين العلمين يفيد العلم بأن العالم ممكن. ولا معنى لقولنا: النظر يفيد العلم، إلا هذا. **دليل آخر: إبطال النظر إما أن يكون بالضرورة وهو باطل، وإلا لما كان مختلفاً فيه بين العقلاء، أو يكون بالنظر فيلزم منه إبطال الشيء بنفسه** وهو محال. واحتج المنكرون فقالوا: إذا تفكرنا وحصل عقيب ذلك الفكر اعتقاد فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد حقاً، إن كان ضرورياً وجب أن لا تختلف العلماء فيه، وليس كذلك، وإن كان نظرياً افتقر ذلك إلى نظر آخر ولزم التسلسل. والجواب أنه ضروري، فإن كل من أتى بالنظر على الوجه الصحيح، علم بالضرورة كون ذلك الاعتقاد حقاً.

---

[48] نبهنا: + ليس (مشطوباً)، ج.

[الكاتبي:]
قال: دليل آخر: إبطال النظر إما أن يكون بالضرورة وهو باطل وإلا لما كان مختلفاً فيه بين العقلاء أو بالنظر فيلزم منه إبطال الشيء بنفسه.
قلنا: هذا فيه نظر، لأنه لا يلزم منه ما تصدى لإثباته وهو كون النظر مفيداً للعلم في الجملة، بل الذي يلزم منه عدم الدليل على أن النظر لا يفيد العلم، لكن لا يلزم منه كونه مفيداً للعلم، لأن عدم الدليل على[٤٩] أحد النقيضين لا يكون دليلاً على النقيض الآخر.

[الرازي:]

المسألة الخامسة

حاصل الكلام في النظر هو أن يحصل في الذهن علمان وهما يوجبان علماً آخر، فالتوصل بذلك الموجِب إلى ذلك الموجَب المطلوب هو النظر، وذلك الموجِب هو الدليل. فنقول: ذلك الدليل إما أن يكون هو العلة كالاستدلال بمماسة النار على الاحتراق، أو المعلول المساوي كالاستدلال بحصول الاحتراق على مماسة النار، والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر كالاستدلال بحصول الاحتراق على حصول الإحراق فإنهما معلولا علة واحدة في الأجسام السفلية وهي الطبيعة النارية.

[الكاتبي:]
قال: حاصل الكلام في النظر، إلى آخره.
قلنا: هذا فيه نظر، لأنه جعل الفكر أولاً نفس ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن وهاهنا جعله نفس التوصل بها إلى غيرها، فيكون ذلك تناقضاً صريحاً.

---

[٤٩] أن النظر لا يفيد ... الدليل على: إضافة في هامش أ.

[ابن كمونة:]

قال: جعل الفكر أولاً نفس ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن، إلى آخره[٥٠].

أقول: إن النظر والفكر والدليل ألفاظ متقاربة المفهوم، وقد يستعمل كل واحد منها مقام الآخر لا على سبيل المناقضة بل على وجه التجوز، ولا ضرر يتوجه بطريق تغيير[٥١] الاصطلاح في ذلك، فما ذكر من التناقض غير لازم، وهذه مناقشة لفظية لا يليق أمثالها بأرباب التحقيق.

[الرازي:]

المسألة السادسة

لا بد في طلب كل مجهول من معلومين متقدمين، فإن من أراد أن يعلم أن العالم ممكن فطريقه أن يقول: العالم متغير، وكل متغير ممكن. وأيضاً، لما كان ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع مجهولاً، فلا بد من شيء يتوسطهما بحيث يكون ثبوت ذلك المحمول له معلوماً ويكون ثبوته لذلك الموضوع معلوماً، فحينئذ يلزم من حصولهما حصول ذلك المطلوب. فثبت أن كل مطلوب مجهول لا بد له من معلومين متقدمين. ثم نقول: إن كانا معلومين على القطع كانت النتيجة قطعية، وإن كان أحدهما مظنوناً أو كلاهما كانت النتيجة ظنية، لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل.

المسألة السابعة

النظر في الشيء ينافي العلم به، لأن النظر طلب والطلب حال حصول المطلوب محال، وينافي الجهل به، لأن الجاهل يعتقد كونه عالماً به، وذلك الاعتقاد يصرفه عن الطلب.

---

[٥٠] جعل الفكر ... إلى آخره: جعل الفكر أولاً نفس ترتيب مقدمات علمية أو ظنية إلى آخره، ج.

[٥١] تغيير: تغير، ب.

المسألة الثامنة

الصحيح أن النظر يستلزم العلم اليقيني لما ذكرنا أنه مع حصول تينك المقدمتين يمتنع أن لا يحصل العلم بالمطلوب، إلا أنه غير مؤثر فيه، لأنا سنقيم الأدلة على أن المؤثر ليس إلا الواحد، وهو الله تعالى.

المسألة التاسعة

الدليل إما أن يكون مركباً من مقدمات كلها عقلية وهو موجود، أو كلها نقلية، وهذا محال، لأن إحدى مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك النقل حجة، ولا يمكن إثبات النقل بالنقل، أو بعضها عقلي وبعضها نقلي، وذلك موجود. ثم الضابط أن كل مقدمة لا يمكن إثبات النقل إلا بعد ثبوتها فإنه لا يمكن إثباتها بالنقل، وكل ما كان إخباراً عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه فإنه لا يمكن معرفته إلا بالحس أو بالنقل، وما سوى هذين القسمين فإنه يمكن إثباته بالدلائل العقلية والنقلية.

المسألة العاشرة

قيل: الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك، وعدم المجاز وعدم الإضمار وعدم النقل وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص وعدم النسخ وعدم المعارض العقلي. وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم، والموقوف على المظنون مظنون. وإذا ثبت هذا، ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض القطع.

[ابن كمونة:]

فص[٥٢]: قيل: الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الإضمار[٥٣] وعدم النقل وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص وعدم النسخ وعدم المعارض العقلي. وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم، والموقوف على المظنون مظنون. وإذا ثبت هذا، ظهر أن الدلائل النقلية ظنية[٥٤] وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض القطع[٥٥].

سؤال: أما كونها مبنية على ما ذكر فحقّ، وأما قوله: وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم، فممنوع، إذ ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالتواتر وبغيره، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات قطعاً، ولو لا ذلك لما فهم من كلام أحد شيء على وجه اليقين، والواقع بخلافه.

---

[٥٢] فص: بياض في ج.

[٥٣] الإضمار: الأصحاب، ب.

[٥٤] النقلية ظنية: العقلية عقلية، ب.

[٥٥] قيل: الدلائل ... القطع: قيل الدلائل النقلية لا تفيد اليقين إلى آخره، ج.

[الرازي:]

الباب الثاني في أحكام المعلومات وفيه مسائل

المسألة الأولى

صريح العقل حاكم بأن المعلوم إما موجود وإما معدوم، وهذا يدل على أمرين، أ أن تصور ماهية الوجود تصور بديهي، لأن ذلك التصديق البديهي موقوف على ذلك التصور، وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهياً. ب أن المعدوم معلوم، لأن ذلك التصديق البديهي متوقف على هذا التصور، فلو لم يكن هذا التصور حاصلاً لامتنع حصول ذلك التصديق.

[الكاتبي:]

قال: صريح العقل حاكم بأن المعلوم إما موجود أو معدوم، إلى آخره.

قلنا: ما ذكرناه على الدليل الذي تمسك به في كون العلم غنياً عن التعريف يرد على هذا مع زيادة شيء آخر، وهو أن نقول: لا نسلم أن هذه المنفصلة ضرورية إن ادّعيت أن تصور أجزائها جزء منها كما هو رأي الإمام، ونسلم ذلك إن لم تدّع ذلك كما هو رأي الحكماء، لكن لا يلزم منه أن يكون تصور الموجود والمعدوم ضرورياً، لأن التصديق البديهي عند الحكماء عبارة عن القضية التي يكون تصور طرفيها كافياً في جزم الذهن بالنسبة بينهما، وإن كان كل منهما مكتسباً. فإن العلم بكون ممكن الوجود محتاجاً إلى مؤثر علم ضروري عندهم مع أن تصور الممكن والحاجة والمؤثر ليس كذلك.

[ابن كمونة:]

قال على الاستدلال بكون العلم بأن المعلوم إما موجود أو معدوم بديهي على أن تصور الوجود والعدم كذلك: ما ذكرناه على الدليل الذي تمسك به في كون العلم غنياً عن التعريف يرد على هذا مع زيادة شيء آخر وهو أن نقول: لا نسلم أن هذه المنفصلة ضرورية إن ادّعيت أن تصور

أجزائها جزء منها كما هو رأي الإمام[٥٦]، ونسلم ذلك، إن لم تدّع ذلك كما هو رأي الحكماء، لكن لا يلزم منه أن يكون تصور الموجود والمعدوم ضرورياً، لأن التصديق البديهي عند الحكماء عبارة عن القضية التي يكون تصور طرفيها كافياً في جزم الذهن بالنسبة بينهما، وإن كان كل منهما مكتسباً، فإن العلم بكون ممكن الوجود محتاجاً إلى مؤثر علم ضروري عندهم مع أن تصور الممكن والحاجة والمؤثر ليس كذلك[٥٧].

أقول: أما الاعتراض على كون العلم غنياً عن التعريف فقد سبق جوابه. وأما الزيادة التي ذكرها فهي قريبة من الوجه الأول، وربما ذكرت في جواب مسألة تعريف[٥٨] العلم تبيين جواب هذا أيضاً، فلا حاجة إلى التكرار.

[الرازي:]

المسألة الثانية

مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين الموجودات، لأنا نقسم الموجود إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين. ألا ترى أنه لا يصح أن يقال: الإنسان إما أن يكون تركياً أو يكون حجراً؟ **ولأن العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر**، وأنه لا واسطة بينهما، ولولا أن المفهوم من الوجود واحد، وإلا لما حكم العقل بكون المتناقضين طرفين فقط.

[الكاتبي:]

قال: مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين الموجودات، لأنا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن مورد التقسيم مشترك بين القسمين اشتراكاً معنوياً وإنما يلزم ذلك إن لو كان جواز الانقسام إلى أمرين موقوفاً على ذلك، وهو ممنوع. فإن عندنا جواز الانقسام يتوقف على

---

[٥٦] كما هو رأي الإمام: إضافة في هامش ب.

[٥٧] قال على الاستدلال ... ليس كذلك: على الاستدلال بكون العلم بأن المعلوم إما موجود أو معدوم بديهي إلى آخره، ج.

[٥٨] تعريف: إضافة في هامش ج.

أحد الأمرين وهو الاشتراك اللفظي أو المعنوي. وكيف لا، فإنه يصح أن يقال: العين إما عين باصرة أو عين فوارة أو عين ذهب، إلى غير ذلك من مفهوماتها، مع أن العين ليست مشتركاً فيه بين هذه الأقسام اشتراكاً معنوياً، وما ذكره من المثال إنما لم يصح التقسيم فيه لانتفاء الاشتراك لفظاً ومعنىً.
قال: ولأن العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر، إلى آخره.
قلنا: **لا نسلم ذلك إن ادّعيت المعلوم في الموجود المشترك** والمعدوم فإنه مصادرة على المطلوب، ومسلم إن ادّعيت انحصاره في المعدوم وفي موجود ما، لكن لا نسلم أن الموجود لولم يكن مشتركاً لما انحصر المعلوم في موجود ما وفي المعدوم، فإنا نعلم بالضرورة أن كل معلوم فإما موجود بوجود خاص وإما معدوم، إذ لو انتفى عنه جميع الموجودات والعدم لزم ارتفاع الوجود والعدم عن شيء واحد، وذلك محال يأباه العقل الصريح والطبع السليم.

[ابن كمونة:]
قال على الاستدلال بانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم وعدم الواسطة بينهما على أن الوجود مفهوم مشترك: لا نسلم ذلك إن ادّعيت انحصار المعلوم في الموجود المشترك، إلى آخره[٥٩].
أقول: قد ذكر صاحب الكتاب هذا الكلام في كثير من كتبه وأجاب عنه بقوله: لا شك أن العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوماً ومن معنى السلب مفهوماً ويجزم بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو عند[٦٠] تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب لا يفتقر إلى الإشارة إلى ماهية معينة، وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت أمراً واحداً، هذه ألفاظ صاحب الكتاب. ومما يدل على المطلوب ويقرر الحجة المذكورة[٦١] أن تصور مفهوم الوجود وكذا تصور مفهوم العدم كلاهما بديهيان والجزم حاصل لنا بأنه متى كذب مفهوم العدم[٦٢] على أي شيء صدق مفهوم الوجود عليه، ولو لم يكن الوجود

---

[٥٩] قال على الاستدلال ... مفهوم مشترك: قال على الاستدلال بانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم إلى آخره، ج.
[٦٠] وهو عند: وعند، ب.
[٦١] المذكورة: + أيضاً، ج.
[٦٢] كلاهما ... العدم: إضافة في هامش ج.

مشتركاً لما لزم ذلك لاحتمال كذبهما معاً[٦٣]، وكيف لا يكون كذا مع أن الجزم بمجرد كون الشيء في الأعيان كافٍ في الجزم بصدق الوجود عليه وإلا لاحتمل كذب غيره من مفهومات الوجود عليه عند الجزم بكونه[٦٤] في الأعيان. وفي المسألة مزيد التحقيق لا نطول بذكره.

[الرازي:]

المسألة الثالثة

الوجود زائد على الماهيات[٦٥]، لأنا ندرك التفرقة بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السواد موجود، ولولا أن المفهوم من كونه موجوداً زائد على كونه سواداً، وإلا لما بقي هذا الفرق، **ولأن العقل يمكنه أن يقول: العالم يمكن أن يكون موجوداً وأن يكون معدوماً،** ولا يمكنه أن يقول: الموجود إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، ولولا أن الوجود مغاير للماهية وإلا لما صح هذا الفرق.

[الكاتبي:]

قال: الوجود زائد على الماهيات، لأنا ندرك التفرقة بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السواد موجود، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم إدراك التفرقة بينهما في المعنى، فإن التفرقة عندنا ليس إلا في اللفظ. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل، ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: العقل يطلب الدليل على القول الثاني دون الأول، ولو كان التغاير في اللفظ فقط لما طلب ذلك كما لا يطلب الدليل على شيء من قول القائل: الإنسان إنسان، والإنسان بشر، لكون التغاير في اللفظ فقط.

قال: ولأن العقل يمكنه أن يقول: العالم إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون معدوماً، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم صحة هذا القول، فإن العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى، وإذا كان كذلك لا يصح انقسامه إلى الموجود والمعدوم كما لا يصح انقسام الموجود إليهما. فإن جعل العالم اسماً لأعم من

---

[٦٣] معاً: إضافة في هامش ج.

[٦٤] بكونه: بمجرد كونه، ج.

[٦٥] الماهيات: الماهية، والتصحيح عن الكاتبي.

الموجود والمعدوم وهو الماهية القابلة لهما، فيكون ذلك مصادرة على المطلوب، لأن ذلك إنما يصح أن لو كانت الماهية مغايرة للوجود، وهو في بيان ذلك.

[الرازي:]

المسألة الرابعة

المعدوم ليس بشيء، والمراد منه أنه لا يمكن تقرر الماهيات منفكة عن صفة الوجود، **والدليل عليه أن الماهيات لو كانت متقررة في أنفسها** لكانت متشاركة في كونها متقررة خارج الذهن ومتخالفة بخصوصياتها، وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فكان كونها متقررة خارج الذهن أمراً مشتركاً فيه زائداً على خصوصياتها، **ولا معنى للوجود إلا ذلك**. فيلزم أن يقال: إنها حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود وهو محال. وأيضاً، فإنا ندرك التفرقة بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: إن السواد متقرر في الخارج، وهذا يدل على أن كونه متقرراً في الخارج صفة زائدة على الماهية.
واحتجوا بأن المعدوم متميز، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت[٦٦]. بيان الأول من وجوه: أ أنا نميز بين طلوع الشمس غداً من مشرقها وبين طلوعها غداً من مغربها، وهذان الطلوعان معدومان، فقد حصل الامتياز بين المعدومات. ب أنا نقدر على الحركة يمنة ويسرة، ولا نقدر على الطيران إلى السماء، وهذه الأشياء معدومة مع أنها متميزة. ج أنا نحب حصول اللذات ونكره حصول الآلام، فقد وقع حصول الامتياز في هذه المعدومات. وبيان أن كل متميز ثابت فهو[٦٧] أن المتميز هو الموصوف بصفة لأجلها امتاز عن الآخر، وما لم تكن حقيقته متقررة امتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز.
والجواب: إن ما ذكرتم منقوض بتصور الممتنعات وبتصور المركبات كجبل من ياقوت وبحر من زيبق، وبتصور الإضافيات ككون الشيء حاصلاً في الحيز وحالاً ومحلاً، فإن هذه الأمور متمايزة في العلم مع أنها نفي محض بالاتفاق.

---

[٦٦] فالمعدوم ثابت: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.
[٦٧] فهو: وهو.

[الكاتبي:]

قال: المعدوم ليس بشيء، والدليل عليه أن الماهيات لو كانت متقررة في أنفسها، إلى آخره.

قلنا: **لم قلتم بأنها إذا كانت مشتركة في كونها متقررة خارج الذهن لزم كونها موجودة فيه**، وإنما يلزم ذلك إن لو كان التقرر في الخارج هو عين الوجود وهو ممنوع، فإن عندهم التقرر في الخارج أعم من الوجود فيه، إذ كل موجود عندهم متقرر في الخارج، وليس كل متقرر في الخارج موجوداً فيه، لأن المعدومات عندهم متقررة في الخارج وليست موجودة فيه.

وأما قوله: ولا نعني بالوجود سوى ذلك.

قلنا: فعلى هذا لا يكون ذلك إبطالاً لما ذهبوا إليه، بل يكون ذلك بالحقيقة تسليماً لقولهم وتفسيراً للوجود بما أثبتوا للمعدوم.

[ابن كمونة:]

قال على دليل أن المعدوم ليس بشيء: لم قلتم بأنها إذا كانت مشتركة في كونها متقررة خارج الذهن لزم كونها موجودة فيه، إلى آخره[٦٨].

أقول: مقصود صاحب الكتاب أن يرد المسألة إلى خلاف لفظي ليتبين بذلك أن كل ما يدّعونه[٦٩] على هذه المقدمة بناءاً منهم على أن الخلاف فيها معنوي باطل، فلا يكون ذلك تسليماً لقولهم كما ذكر، بل هو[٧٠] إلزام لهم بالاعتراف بالحق من نفس مذهبهم.

[الرازي:]

المسألة الخامسة

حكم صريح العقل بأن كل موجود فهو إما واجب لذاته أو ممكن لذاته. أما الواجب لذاته فله خواص: أ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون واجباً لذاته ولغيره معاً، لأن الواجب لذاته هو الذي لا يتوقف على

---

[٦٨] قال على دليل ... إلى آخره: قال على دليل أن المعدوم ليس بشيء إلى آخره، ج.

[٦٩] يدعونه: فرعوه، ج؛ مع تصحيح في الهامش.

[٧٠] هو: إضافة فوق السطر، ج.

الغير، والواجب لغيره هو الذي يتوقف على الغير، فكونه واجباً لذاته ولغيره معاً يوجب الجمع بين النقيضين. ب الواجب لذاته لا يكون مركباً، لأن كل مركب فإنه يفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، والمفتقر إلى الغير لا يكون واجباً لذاته على ما ثبت تقريره. ج **الوجوب بالذات لا يكون مفهوماً ثبوتياً، وإلا لكان إما تمام الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً عنها**، والأول باطل، لأن صريح العقل ناطق بالفرق بين الواجب لذاته وبين نفس الوجوب بالذات. وأيضاً، فكنه حقيقة الله غير معلوم، ووجوبه بالذات معلوم. والثاني باطل وإلا لزم كون الواجب لذاته مركباً. والثالث باطل، **لأن كل صفة خارجة عن الماهية** لاحقة بها[٧١] **فهي مفتقرة إليها**، وكل مفتقر إلى الغير ممكن لذاته فيكون واجباً لغيره، **فيلزم أن يكون الوجوب بالذات ممكناً لذاته** واجباً لغيره، **وهو محال.**

وأما الممكن لذاته فله خواص: أ الممكن لذاته لا بد وأن يكون نسبة الوجود والعدم إليه على السوية، إذ لو كان أحد الطرفين أولى به فإن كان حصول تلك الأولوية يمنع من طريان العدم عليه فهو واجب لذاته، وإن كان لا يمنع فليفرض مع حصول ذلك القدر من الأولوية تارةً موجوداً وأخرى معدوماً فامتياز أحد الوقتين عن الآخر بالوقوع إن لم يتوقف على انضمام مرجح إليه لزم رجحان الممكن المتساوي لا لمرجح. وإن توقف على انضمامه إليه[٧٢] لم يكن الحاصل أولاً كافياً في حصول الأولوية، وقد فرضناه كافياً، هذا خلف. فثبت أن الشيء متى كان قابلاً للوجود والعدم كان نسبتها إليه بالسوية. ب الممكن المتساوي لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، والعلم به مركوز في فطرة العقلاء بل في فطرة طباع الصبيان، فإنك لو لطمت وجه الصبي وقلت: هذه اللطمة حصلت من غير فاعل البتة، فإنه البتة لا يصدقك فيه ، بل في فطرة البهائم، فإن الحمار إذا أحس بصوت الخشبة فزع، لأنه تقرر في فطرته أن حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال. وأيضاً، فلما كان الطرفان بالنسبة إليه على السوية وجب أن لا يحصل الرجحان بالنسبة إليه وإلا لزم التناقض. ج، **احتياج الممكن إلى المؤثر لإمكانه لا لحدوثه، لأن الحدوث كيفية لذلك الوجود فهي** متأخرة عن ذلك الوجود بالرتبة، والوجود متأخر عن الإيجاد المتأخر عن احتياج الأثر إلى الموجد المتأخر عن علة تلك الحاجة وعن جزئها وعن شرطها، فلو كان الحدوث علة لتلك الحاجة أو جزاءاً لتلك العلة أو شرطاً لها لزم تأخير الشيء عن نفسه بمراتب، وهو محال.

---

[٧١] لها.

[٧٢] على انضمامه إليه: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

[الكاتبي:]

قال: الوجوب بالذات لا يكون مفهوماً ثبوتياً، وإلا لكان إما تمام الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً عنها، إلى آخره.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون خارجاً عنها؟

قوله: لأن كل صفة خارجة عن الماهية مفتقرة إليها فيكون ممكنة فالوجوب بالذات ممكن بالذات، هذا خلف.

قلنا: لا نسلم استحالة ذلك، فإن المحال هو أن يكون الواجب بالذات ممكناً بالذات، وأما هذا فغير معلوم استحالته.

لا يقال: لو كان الوجوب ممكناً بالذات كان الواجب أولى أن يكون ممكناً بالذات، لأنا نقول: لا نسلم أن الواجب بالذات هو الذي لا يفتقر في وجوده إلى غيره لاتصافه بالوجوب بالذات، ولا امتناع في أن يكون الذات موجبة[٧٣] لصفة، ثم تلك الصفة موجبة لصفة أخرى لها. وإذا كان كذلك، فيجوز أن يكون ذات واجب الوجود موجبة[٧٤] لحصول الوجوب بالذات له، **وتصير هي مع كونها ممكنة موجبة لحصول استغنائه في وجوده عن غيره ومع هذا الاحتمال لا يلزم ما ذكرتموه من المحال.**

قال: احتياج الممكن إلى المؤثر لإمكانه لا لحدوثه، لأن الحدوث كيفية لذلك الوجود، إلى آخره.

قلنا: هذا الدليل بعينه يدل على أن الإمكان أيضاً ليست علة للحاجة، لأن الإمكان كيفية لذلك الوجود فيكون متأخرة عنه، إلى آخر ما ذكره. وجوابه أن يقال: لا نسلم أن إمكان وجود الشيء متأخر عنه بل هو سابق عليه بالضرورة، إذ لو لم يكن ممكناً قبل وجوده كان ممتنعاً، والممتنع الوجود استحال وجوده، فكان ينبغي أن لا يوجد شيء أصلاً من الممكنات، وذلك محال.

[ابن كمونة:]

قال على دليل أن الوجوب بالذات لا يكون مفهوماً ثبوتياً لجواز أن تكون ذات واجب الوجود

---

[٧٣] موجبة: موجباً، أ.

[٧٤] موجبة: موجباً، أ.

موجبة[٧٥] لحصول الوجوب بالذات له: وتصير هي مع كونها ممكنة موجبة لحصول[٧٦] استغنائه في وجوده عن غيره[٧٧].

أقول: يلزم[٧٨] من هذا تقدم الوجوب على الاستغناء المتقدم على وجود الواجب، إذ لو لم يكن مستغنياً لما وجد، لأن وجوده حينئذ لا يكون من ذاته، لأن التقدير عدم الاستغناء عن الغير، ولا من الغير، إذ لا يتقدم عليه غيره، فثبت تقدم الاستغناء على وجوده. فإن كان وجوده نفس وجوبه لزم تقدم الوجوب على نفسه بمرتبتين، وإن لم يكن نفسه فلا شك أنه صفة ونعت للموجود فيكون متأخراً عن الوجود المتأخر عن الاستغناء المتأخر عن الوجوب فيتأخر عن نفسه بعدة مراتب، وهو بيّن البطلان.

[الرازي:]

المسألة السادسة

الممكن إما أن يكون قائماً بنفسه أو قائماً بغيره، والقائم بنفسه إما أن يكون متحيزاً أو لا يكون متحيزاً، والمتحيز إما أن لا يكون قابلاً للقسمة وهو الجوهر الفرد أو يكون قابلاً للقسمة وهو الجسم، والقائم بالنفس الذي لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز هو الجوهر الروحاني. ومنهم من أبطله فقال: لو فرضنا موجوداً كذلك لكان مشاركاً للبارئ تعالى في كونه غير متحيز وغير حال في المتحيز فوجب أن يكون مثلاً للبارئ. وهو ضعيف، لأن الاشتراك في السلوب لا يوجب الاشتراك في الماهية، لأن كل ماهيتين مختلفتين بسيطتين لا بد أن تشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما. وأما القائم بالغير فهو العرض، فإن كان قائماً بالمتحيزات فهو الأعراض الجسمانية، وإن كان قائماً بالمفارقات فهو الأعراض الروحانية.

---

[٧٥] موجبة: موجباً، ب ج.

[٧٦] الوجوب بالذات له وتصير هي مع كونها ممكنة موجبة لحصول: مكرر في ب.

[٧٧] قال على دليل ... عن غيره: قال على دليل أن الوجوب بالذات لا يكون مفهوماً ثبوتياً إلى آخره، ج.

[٧٨] يلزم: لزم، ج.

المسألة السابعة

الأعراض إما أن تكون بحيث يلزم من حصولها صدق النسبة أو صدق قبول القسمة أو لا ذاك ولا هذا. والقسم الأول هو الأعراض النسبية وهي أنواع: أ حصول الشيء في مكانه وهو المسمى بالكون. ثم إن حصول الأول في الحيز الثاني هو الحركة، وحصول[٧٩] الثاني في الحيز الأول هو السكون، وحصول الجوهرين في حيزين يتخللها ثالث هو الافتراق، وحصولها في حيزين لا يتخللها ثالث، هو الاجتماع. ب حصول الشيء في الزمان، وهو المتى. ج النسبة المتكررة كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية، وهي الإضافة. د تأثير الشيء في غيره، وهو الفعل. ه اتصاف الشيء بتأثيره عن غيره، وهو الانفعال. و كون الشيء محاطاً بشيء آخر بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط به، وهو الملك. ز الهيئة الحاصلة لمجموع الجسم بسبب حصول النسبة بين أجزائه، وبسبب حصول النسبة بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها كالقيام والقعود، وهو الوضع. ومنهم من قال: إن هذه النسبة لا وجود لها في الأعيان وإلا لكان اتصاف محالها بها نسبة أخرى مغايرة لها فيلزم التسلسل. والقسم الثاني من الأعراض، هو الأعراض الموجبة لقبول القسمة، وهي إما أن تكون بحيث يحصل بين الأجزاء حد مشترك وهو العدد، وإما أن لا يحصل وهو المقدار، وهو إما أن يقبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط، أو في جهتين وهو السطح، أو في الجهات الثلاث، وهو الجسم. والقسم الثالث، وهو العرض الذي لا يوجب القسمة ولا النسبة، فنقول: إنها إما أن تكون مشروطة بالحياة وإما أن لا تكون. أما الأول وهو العرض المشروط بالحياة فهو إما الإدراك وإما التحرك. أما الإدراك فهو إما إدراك الجزئيات وهو الحواس الخمس، وإما إدراك الكليات وهو العلوم والظنون والجهالات، ويدخل فيه النظر. وأما التحرك فهو إنما يتم بالإرادة والقدرة والشهوة والنفرة. وأما العرض الذي لا يكون مشروطاً بالحياة فهي[٨٠] الأعراض المحسوسة بإحدى الحواس الخمس، أما المحسوسة بالقوة الباصرة فالأضواء والألوان، وأما المحسوسة بالقوة السامعة فالأصوات والحروف، وأما المحسوسة بالقوة الذائقة فالطعوم التسعة وهي المرارة والحلاوة والحرافة والملوحة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة. وأما المحسوسة بالقوة الشامة فالطيب والنتن، وأما المحسوسة بالقوة اللامسة فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والصلابة واللين، فهذه جملة أقسام الممكنات.

---

[٧٩] وحصول: والحصول.

[٨٠] فهي: فهو.

المسألة الثامنة

القول بالجوهر الفرد حق، والدليل عليه أن الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة، كل واحد منها لا يقبل القسمة بحسب الزمان، فوجب أن يكون الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ.

بيان المقام الأول في الحركة، وهو أنه لا بد أن يحصل من الحركة في الحال بشيء وإلا لامتنع أن يصير ماضياً ومستقبلاً، لأن الماضي هو الذي كان حاضراً وقد فات والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره ولم يحصل، فلو لم يكن شيء منه حاصلاً في الحال لامتنع كونه ماضياً ومستقبلاً، فيلزم نفي الحركة أصلاً وهو محال. ثم نقول: الذي وجد منها في الحال غير منقسم انقساماً يكون أحد نصفيه قبل الآخر، وإلا لم يكن كل الحاضر حاضراً وهذا خلف. وإذا ثبت هذا فعند انقضاء ذلك الجزء الذي لا يقبل القسمة يحصل جزء آخر لا يقبل القسمة، وكذا الثالث والرابع، فثبت أن الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة التي يكون أحد جزئيها سابقاً على الآخر.

وأما بيان أن الأمر كذلك في الزمان، فلأن الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل لا يقبل القسمة، وإلا لم يكن حاضراً، وإذا عدم يكون عدمه دفعة أيضاً، فآن العدم متصل بآن الوجود، وكذا القول في الثاني والثالث، فالزمان مركب من آنات متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة، وإذا ثبت هذا فالقدر الذي يتحرك المتحرك عليه بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة في الآن الذي لا ينقسم، إن كان منقسماً كانت الحركة إلى نصفها سابقة على الحركة من نصفها إلى آخرها، فيكون ذلك الجزء من الحركة منقسماً وذلك الآن من الزمان منقسماً وهو محال، وإن لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد.

احتجوا بأن قالوا: إذا وضعنا جوهراً بين جوهرين فالوجه الذي من المتوسط يلاقي اليمين غير الوجه الذي منه يلاقي اليسار فيكون منقسماً. **فنقول: لم لا يجوز أن يقال: الذات واحدة والوجهان عرضان قائمان بها**، وهذا قول نفاة الجوهر الفرد، فإنهم قالوا: الجسم إنما يلاقي جسماً آخر بسطحه، ثم قالوا: سطحه عرض قائم به، فكذا هاهنا.

[الكاتبي:]

قال: القول بالجوهر الفرد حق، والدليل عليه أن الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن الحركة الحاضرة لو أمكن انقسامها كان أحد نصفيها قبل الآخر، فإنه لا يلزم من إمكان الانقسام الانقسام بالفعل. وإن ادعى أنها لا ينقسم بالفعل نسلم له ذلك، لكن لا ينفعه، لأنه لا يلزم من عدم الانقسام بالفعل امتناع الانقسام لجواز أن يكون إمكان الانقسام مع عدم الانقسام بالفعل واقعين.

قال: فنقول: لم لا يجوز أن يقال: الذات واحدة والوجهان عرضان قائمان بها؟

قلنا: ما يلاقي به الجزء المتوسط أحد الجزئين الطرفين غير الذي يلاقي به الآخر بالضرورة، فالملاقات إن كان بشيء من الذات انقسمت بالضرورة، وإن كان بالعرض كان محل أحد العرضين غير محل الآخر، وإلا لزم حلول عرضين في محل واحد، وهو محال، وذلك يوجب انقسام الذات أيضاً.

[ابن كمونة:]

قال في مسألة الجوهر الفرد: ما يلاقي به الجزء الأوسط أحد الجزئين الطرفين غير الذي يلاقي به الآخر، إلى آخره[٨١].

أقول: إن استحالة حلول عرضين في محل واحد غير معلومة بالبديهة، ثم إن الجسم الواحد البسيط يتصف بالحرارة والبرودة[٨٢] وبغيرهما من الأعراض، وكذا كل واحد من أجزائه المفروضة، فلم لا يجوز مثل ذلك هاهنا، وإنما الممتنع أن يتخذ نوع العرضين ثم يتخذ محلهما من غير مميز[٨٣] ولا

---

[٨١] قال في ... إلى آخره: قال في مسألة الجوهر الفرد إلى آخره، ج.

[٨٢] والبرودة: والرطوبة مثلاً، ج.

[٨٣] مميز: متميز، ج.

زمان[٨٤]، فإن كان يدعي أن الأمر في هذه الصورة كذا وجب أن يقيم البرهان عليه، لكنه لم يفعل ذلك[٨٥].

[الرازي:]

المسألة التاسعة

حصول الجوهر في الحيز صفة قائمة به، والدليل عليه أن الواحد منا يقدر على تحصيل الجسم في الحيز وغير قادر على ذات الجسم، والمقدور غير ما هو غير مقدور، ولأنه لو انتقل من ذلك الحيز إلى حيز آخر لحصوله في الحيز الأول غير باق وذاته باقية، وغير الباقي غير ما هو باقٍ[٨٦]، ولأن ذات الجوهر ذات قائمة بالنفس، وحصولها في الحيز نسبة بين ذاته وبين الحيز، فوجب القول بتغايرهما.

المسألة العاشرة

الحق عندي أن الأعراض يجوز البقاء عليها بدليل أنه كان ممكن الوجود في الزمان الأول، فلو انتقل إلى الامتناع الذاتي في الزمان الثاني لجاز أيضاً أن ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي، وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدث إلى المؤثر وإنه محال.

---

[٨٤] زمان: + فارقان، ج.
[٨٥] ذلك: -، ج.
[٨٦] باقٍ: باقي.

الباب الثالث في إثبات العلم بالصانع وفيه مسائل

المسألة الأولى

الأجسام محدثة خلافاً للفلاسفة. لنا وجوه: الأول: **لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل إما ساكناً أو متحركاً** والقسمان باطلان فبطل القول بكونه أزلياً. أما الحصر فظاهر لأن الجسم لا بد أن يكون حاصلاً في الحيز، فإن كان مستقراً فيه فهو الساكن، وإن كان منتقلاً إلى حيز آخر فهو المتحرك، **وإنما قلنا: إنه يمتنع كونه متحركاً لوجوه، أحدها أن ماهية الحركة الانتقال من حالة إلى حالة**، وهذه الماهية تقتضي كونها مسبوقة بالغير، والأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير، والجمع بينهما محال. **وثانيها أنه**[٨٧] **إن لم يحصل في الأزل شيء من الحركات فلكلها أول**، وإن حصل ولم يكن مسبوقاً بشيء آخر **فهو أول الحركات** وإن كان مسبوقاً بشيء آخر كان الأزلي مسبوقاً بغيره وهو محال. **وثالثها**[٨٨] **أن كل واحدة من تلك الحركات إذا كانت حادثة كانت مسبوقة**[٨٩] **بعدم لا أول له**، فتلك العدمات بأسرها مجتمعة في الأزل، فإن حصل معها شيء من الموجودات لزم كون السابق مقارناً للمسبوق وهو محال، وإن لم يحصل معها شيء من الموجودات كانت تلك الحركات أول وهو المطلوب.

وإنما قلنا: إنه يمتنع كون الأجسام ساكنة في الأزل، لأنا قد دللنا على أن السكون صفة موجودة، فنقول: **هذا السكون لو كان أزلياً امتنع زواله، ولا يمتنع زواله فلا يكون أزلياً**. بيان الملازمة أن الأزلي إن كان واجباً لذاته وجب أن يمتنع عدمه، وإن كان ممكناً لذاته افتقر إلى المؤثر الواجب لذاته قطعاً للدور والتسلسل. وذلك المؤثر يمتنع أن يكون فاعلاً مختاراً، لأن الفاعل المختار إنما يفعل بواسطة القصد والاختيار، وكل من كان كذلك كان فعله محدثاً، فالأزلي يمتنع أن يكون فعلاً للفاعل المختار، وإن كان ذلك المؤثر موجباً فإن كان تأثيره غير موقوف على شرط لزم من وجوب دوام تلك العلة وجوب دوام ذلك الأثر، وإن كان موقوفاً على شرط فذلك الشرط لا بد وأن يكون واجباً لذاته أو موجباً لواجب لذاته بالدليل الذي سبق ذكره[٩٠]. فحينئذ[٩١] تكون العلة وشرط تأثيرها واجبا لذاته، فوجب دوام المعلول، فثبت أن هذا السكون لو كان أزلياً لامتنع زواله.

---

[٨٧] وثانيها أنه: الثاني، والتصحيح عن الكاتبي.

[٨٨] وثالثها: الثالث، والتصحيح عن الكاتبي.

[٨٩] كانت حادثة كانت مسبوقة: كان حادثا كان مسبوقا.

[٩٠] ذكره: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

وإنما قلنا: إنه لا يمتنع زواله **لأن الأجسام متماثلة، ومتى كان كذلك كان الجسم جائز الخروج عن حيزه،** ومتى كان كذلك كان ذلك السكون جائز الزوال. وإنما قلنا: إن الأجسام متماثلة، لأنها متماثلة في الجسمية والحجمية والامتداد في الجهات، فإن لم يخالف بعضها بعضاً في شيء من أجزاء الماهية فقد ثبت التماثل، وإن حصلت هذه المخالفة فما به المشاركة وهو مجموع الجسمية مغاير لما به المخالفة، وعند هذا نقول: إن كان ما به المشاركة محلاً وما به المخالفة حالاً فهذا يقتضي كون الذوات التي هي الأجسام متماثلة في تمام الماهية، إلا أنه قام بها أعراض مختلفة، وذلك لا يضرنا في غرضنا. ولو كان ما به المشاركة حالاً وما به المخالفة محلاً فهذا محال، **لأن ما به المخالفة إن كان في نفسه حجماً وذاهباً في الجهات كان محل الجسمية نفس الجسمية** وهو محال، وإن لم يكن حجماً ولا مختصاً بالحيز أصلاً لزم أن يكون الحاصل في الحيز حالاً فيما لا حصول له في الحيز وذلك محال، وأما إن لم يكن أحد هذين الاعتبارين حالاً في الآخر ولا محلاً له فحينئذ[91] يكون ما به المشاركة ذوات قائمة بأنفسها خالية عن جهات الاختلافات، فثبت أن الأجسام متماثلة. وإذا ثبت هذا فنقول: لما صح خروج بعض الأجسام عن حيزه وجب أن يصح خروج الكل عن حيزه وبتقدير خروجه عن حيزه فقد بطل ذلك السكون، لأنه لا معنى للسكون المعين إلا ذلك الحصول المعين في ذلك الحيز، فإذا لم يبق ذلك الحصول وجب أن لا يبقى ذلك السكون، فقد ثبت أن السكون لو كان أزلياً لما زال، وثبت أنه زال، فوجب أن لا يكون أزلياً. فثبت أن الجسم لو كان أزلياً لكان في الأزل إما أن يكون متحركاً أو ساكناً وثبت فساد القسمين فيمتنع كونه أزلياً.

احتج القائلون بقدم الأجسام بأن قالوا: كل ما لا بد منه في كونه تعالى موجداً للعالم كان حاصلاً في الأزل، ومتى كان كذلك لزم أن لا يتخلف العالم عن الله تعالى. بيان الأول أنه لو لم يكن كذلك لافتقر حدوث ذلك الاعتبار إلى محدث آخر ويعود الكلام الأول فيه ويلزم التسلسل. بيان الثاني أنه لما حصل كل ما لا بد منه في المؤثرية امتنع تخلف الأثر عنه، إذ لو لم يكن حصول هذا التخلف ممتنعاً كان اختصاص الوقت المعين بالوقوع إن كان لأمر زائد، فهذا يقدح في قولنا: إن كل ما لا بد منه في المؤثرية[92] كان حاصلاً في الأزل، وإن كان لا لأمر زائد لزم رجحان الممكن المتساوي لا لمرجح، وذلك يوجب نفي الصانع وهو محال. **والجواب أنه لو صح ما ذكرتم لزم دوام جميع الموجودات بدوام الباري،** فوجب أن لا يحصل في العالم شيء من التغيرات ولما كان ذلك باطلاً لزم بطلان قولكم.

---

[91] لحينئذ: وحينئذ.
[92] في المؤثرية: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

[الكاتبي:]

قال: وإنما قلنا: إنه يمتنع كونه متحركاً لوجوه، أحدها أن ماهية الحركة الانتقال من حالة[٩٣] إلى حالة، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم امتناع الجمع بينهما، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت المسبوقية بالغير وغير المسبوقية وردا على شيء واحد وليس كذلك، فإن المسبوق بالغير هو الحركة وغير المسبوق بالغير هو الجسم، ولا تنافي بين كون الجسم غير مسبوق بالغير وحركته مسبوقة بالغير.

قال: وثانيها أنه إن لم يحصل في الأزل شيء من الحركات فلكلها أول، إلى آخره.

قلنا: هذا مغالطة صرفة، لأن الأزل اسم لعدم المسبوقية بالغير، والأزلي هو الذي ليس مسبوقاً بغيره. وإذا كان كذلك فقولكم أن لم يحصل في الأزل شيء من الحركات أو حصل، كان معناه أن كل واحدة من الحركات إما أن تكون مسبوقة بالغير أو واحدة منها غير مسبوقة بالغير، وإذا كان كذلك فنختار القسم الأول، وإن لم نأخذ مسمى الحركة داخلاً في قولنا: كل واحدة من الحركات.

قوله: فكلها[٩٤] أول.

قلنا: مسلم، ولكن لماذا يلزم منه أن يكون لمسمى الحركة، وهو المشتركة بين جميع الأفراد، أول، فإنه لا يلزم من تأخر معنى عن معنى تأخر كل جزء منه عنه؟ وكيف، فإن هذا عين مذهب القوم، إذ عندهم كل واحدة من الحركات مسبوقة بحركة أخرى لا إلى نهاية، ومسمى الحركة محفوظة أزلاً وأبداً بواسطة تعاقب جزئياتها. وإن أخذتم المسمى داخلاً في هذا القول اخترنا القسم الثاني، وهو أن واحدة من الحركات غير مسبوقة بالغير، وتلك عندنا هي المسمى.

قوله: فهو أول الحركات.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان له أول فإنه لا يلزم من كون الشيء غير مسبوق بالغير أن يكون له أول، بل استحال أن يكون له أول. وإذا كان كذلك فمسمى الحركة لا أول له، والمسبوق بالغير والذي له أول إنما هو المعينات فقط. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل.

---

[٩٣] حالة: حال، أ.

[٩٤] فكلها: فلكلها، أ.

قال: وثالثها أن كل واحدة من تلك الحركات إذا كانت حادثة كانت مسبوقة بعدم لا أول له، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم ذلك إن عنيت سبق كل واحدة منها بعدم غير مسبوق بها، ولكن لماذا يلزم أن تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزل، أي غير مسبوقة بالغير؟ فإنه لا يلزم من عدم السبق بحركة معينة عدم السبق بحركة أصلاً، لأن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم.

قال: وإنما قلنا: إنه يمتنع كون الأجسام ساكنة في الأزل، إلى آخره.

قلنا: السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، وإذا كان كذلك كان جائز الزوال، لأن العدم الأزلي جاز زواله، وإلا لما وجد شيء من الموجودات الحادثة. وما ذكرتموه من الدليل إنما يتم إن لو ثبت أن السكون أمر وجودي، وهو ممنوع. ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بأن السكون لا يمتنع زواله؟

قوله: لأن الأجسام متماثلة، ومتى كان كذلك كان الجسم جائز الخروج عن حيزه.

قلنا: لا نسلم تماثل الأجسام، وما ذكرتموه من الدليل عليه يقدح في المقدمة القائلة بأن ما به المشاركة، إن كان محلاً وما به المخالفة حالاً، فهذا يقتضي كون الذوات التي هي الأجسام متماثلة في تمام الماهية إلا أنه قامت بها أعراض مختلفة. وإنما يلزم ذلك إن لو لم تكن حقيقة الجسم هي المركب من المحل والحال وهو ممنوع. ولئن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون الحق هو القسم الآخر؟

قوله: لأن ما به المخالفة إن كان في نفسه حجماً وذاهباً إلى الجهات كان محل الجسمية عين الجسم.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان الجسم عين الحجمية والذهاب في الجهات وهو ممنوع، بل الجسم ما له الحجم والذهاب في الجهات.

قال: الجواب أنه إن صح ما ذكرتم لزم دوام جميع الممكنات بدوام الباريء تعالى.

قلنا: لا نسلم، فإنا نختار لزوم التسلسل على تقدير عدم وجود جميع ما لا بد منه في وجود هذا الحادث اليومي فعلاً فإن ذلك عين مذهبهم، إذ عندهم قبل كل حادث حادث آخر إلى غير نهاية، لأن عندهم من جملة المعلولات ما يكون متحركاً على سبيل الدوام ويكون حركته سبباً للتغييرات الواقعة في عالم الكون والفساد، وإذا كان كذلك لا يلزم من دوام الباريء دوام جميع الممكنات

بخلاف ما قالوه، فإنهم ما ادعوا قدم العالم بجميع أجزائه بل ببعض أجزائه، وهو القسم الإبداعي الذي هو العقول التسعة ونفوس الأفلاك التسعة وأجرامها.

[ابن كمونة:]

قال في مسألة حدوث العالم: لا نسلم تماثل الأجسام وما ذكرتموه من الدليل عليه يقدح في مقدمته القائلة بأن ما به المشاركة، إن كان محلاً وما به المخالفة حالاً، فهذا يقتضي كون الذوات التي هي الأجسام متماثلة في تمام الماهية، إلى آخره[٩٥].

أقول: حاصل كلام صاحب الكتاب أن الحجمية والامتداد في الجهات إن كانت قائمة بنفسها فهي المراد بالجسم ولا شك في تماثلها، وإن كانت حالة في محل فإن كان في نفسه حجماً وامتداداً مع أنه قائم بذاته، وإلا عاد الكلام ولزم التسلسل، فقد حصل المطلوب أيضاً. وإن لم يكن في نفسه حجماً، لزم أن يكون الحاصل في الحيز حاصلاً فيما لا حصول له في الحيز وهو[٩٦] محال. وإذا[٩٧] تلخص هذا تبين أن قول الإمام المعترض: إنما يلزم ذلك إن لو لم تكن حقيقة الجسم هي المركب من المحل والحال[٩٨] وقوله في القسم الثاني أيضاً: وإنما يلزم ذلك إن لو كان الجسم عين الحجمية وهو ممنوع، بل الجسم ما له الحجم والذهاب في الجهات، من باب المخالفات اللفظية التي لا تجدي في البحث فائدة. فإن لصاحب الكتاب أن يقول في جواب قوله الأول: بل لا أعني بالجسم إلا المحل الذي هو الحجمية، وفي الجواب قوله[٩٩] الثاني: بل لا أعني به إلا عين الحجمية، وعلى هذا الاصطلاح أبني غرضي في هذا الفصل وفي الفصول السابقة، وليس لأحد أن يناقش في العبارة[١٠٠]، إذ[١٠١] لم تجد

---

[٩٥] قال في مسألة ... إلى آخره: قال في مسألة حدوث العالم إلى آخره، ج.

[٩٦] وهو: وذلك، ج.

[٩٧] وإذا: واحد، ب.

[٩٨] المحل والحال: الحال والمحل، ج.

[٩٩] قوله: -، ب.

[١٠٠] العبارة: العناية، ب ج.

[١٠١] إذ: إذا، ب.

تلك المناقشة في العلوم نفعاً[١٠٢]، ولو أنه منع دعواه استحالة حلول ما له[١٠٣] حصول في الحيز فيما لا حصول له فيه لكان أجود من إخراجه الكلام إلى بحث لفظي.

فصّ[١٠٤]: لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل إما أن يكون[١٠٥] متحركاً أو ساكناً، إلى قوله: هذا السكون لو كان أزلياً امتنع زواله، ولا يمتنع زواله فلا يكون أزلياً، إلى آخر التقرير[١٠٦].
سؤال: هاهنا مغالطة نشأت من لفظ الامتناع فإنه إن[١٠٧] أراد بها الامتناع بالذات منعنا الشرطية، وليس في الدليل على تقدير صحته ما يدل على ذلك بل على الامتناع مطلقاً الذي هو أعم من امتناع الشيء بذاته أو بغيره، وإن أراد بها الامتناع بالغير منعنا صدق الاستثناء، فإنه على تقدير تسليم ما احتج به عليه لا يدل إلا على عدم الامتناع الذاتي، وجائز مع ذلك أن يمتنع زواله بالغير ولا يتم الدليل.

[الرازي:]

المسألة الثانية في إثبات العلم بالصانع

اعلم أنه إما أن يستدل على وجود الصانع بالإمكان أو بالحدوث، وعلى كلا التقديرين فإما في الذوات أو في الصفات، فهذه طرق أربعة.
الطريق الأول إمكان الذوات، فنقول: لا شك في وجود موجود، فهذا الموجود إن كان واجباً لذاته فهو المقصود، وإن كان ممكناً فلا بد له من مؤثر، وذلك[١٠٨] المؤثر إن كان واجباً فهو المقصود، وإن كان ممكناً فله مؤثر، وذلك المؤثر إن كان هو الذي كان أثراً له لزم افتقار كل واحد منهما إلى الآخر، فيلزم كل واحد منهما مفتقراً إلى نفسه وهو محال. وإن كان شيئاً آخر فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى

---

[١٠٢] نفعاً: فائدة، ج.
[١٠٣] حلول ما له: حلولها، ج.
[١٠٤] فصّ: بياض في ج.
[١٠٥] أن يكون: -؛ ج.
[١٠٦] لو كان ... التقرير: لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل إما متحركاً أو ساكناً إلى آخره، ج.
[١٠٧] إن: إضافة في هامش ب.
[١٠٨] وذلك: فذلك.

الواجب، والتسلسل إلى غير النهاية باطل، لأن ذلك المجموع مفتقر إلى كل واحد من تلك الآحاد، وكل واحد منها ممكن، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان، فذلك المجموع ممكن وله مؤثر. ومؤثره إما أن يكون نفسه وهو محال، لأن المؤثر متقدم بالرتبة على الأثر وتقدم الشيء على نفسه محال، أو جزءاً من الأجزاء الداخلة فيه وهو أيضاً محال، لأن المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد من آحاد ذلك المجموع. فلو جعلنا المؤثر في المجموع واحداً من آحاده لزم كون ذلك الواحد مؤثراً في نفسه وهو محال، وإما أن يكون مؤثراً فيما كان مؤثراً فيه وهو دور، وقد أبطلناه، وإما أن يكون المؤثر في ذلك المجموع أمراً خارجاً عن ذلك المجموع، لكن من المعلوم أن الخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكناً بل يكون واجباً، وحينئذ يلزم انتهاء جميع الممكنات لذاتها إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب فثبت أنه لا بد في الموجودات من موجود واجب لذاته وهو المطلوب. وقد ذكرنا في خواص الواجب لذاته أنه يجب كونه فرداً منزهاً عن قبول القسمة، وكل جسم وكل قائم بالجسم فإنه مركب ومنقسم، فثبت أن واجب الوجود لذاته موجود غير هذه الأجسام وغير الصفات القائمة بالأجسام، وهو المطلوب.

الطريق الثاني الاستدلال بحدوث الذوات على وجود واجب الوجود، فنقول: الأجسام محدثة وكل محدَث فله محدِث والعلم به ضروري كما بيناه، فجميع الأجسام لها محدث، وذلك المحدث يمتنع أن يكون جسماً أو جسمانياً وإلا لزم كونه محدثاً لنفسه وهو محال، إلا أنه بقي هاهنا أن يقال: فلم لا يجوز أن يكون محدِث الأجسام ممكناً لذاته، فحينئذ نفتقر في إبطال الدور والتسلسل إلى الدليل المتقدم؟

الطريق الثالث الاستدلال بإمكان الصفات، فنقول: قد دللنا على أن الأجسام بأسرها متساوية في تمام الماهية، وإذا كانت كذلك كان اختصاص جسم الفلك بما به صار فلكاً، واختصاص جسم الأرض بما به صار أرضاً أمراً جائزاً، فلا بد له من مخصص، وذلك المخصص إن كان جسماً افتقر في تركبه وتألفه إلى نفسه وهو محال، وإن لم يكن جسماً فهو المطلوب.

الطريق الرابع الاستدلال بحدوث الصفات وهي محصورة في دلائل الآفاق والأنفس، كما قال تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾[١٠٩]، وأظهرها أن نقول: النطفة جسم متشابهة الأجزاء في الصورة، فإما أن تكون متشابهة الأجزاء في نفس الأمر أو لا تكون، فإن كان الأول، فنقول: المؤثر في طباع الأعضاء وفي أشكالها يمتنع أن يكون هو الطبيعة، لأن الطبيعة الواحدة تقتضي الشكل الكروي فوجب أن يتولد الحيوان على شكل الكرة وعلى طبيعة واحدة بسيطة وهذا خلف. وإن كان الثاني وجب أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء على شكل الكرة، فيلزم أن يكون الحيوان على

[١٠٩] سورة فصلت (٤١): ٥٣.

شكل الكرات مضموم بعضها إلى بعض وهذا خلف. فثبت أن خالق أبدان الحيوانات ليست الطبيعة بل فاعل مختار، ثم نحتاج في إثبات كونه واجب الوجود لذاته إلى ما ذكرنا في الطريق الأول.

[الكاتبي:]

قال في إبطال التسلسل: إن المؤثر في المجموع لو كان جزءاً من الأجزاء الداخلة فيه فيلزم كون ذلك الواحد مؤثراً في نفسه، لأن المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء منه.

قلنا: لا نسلم صحة هذه المقدمة، فإن المجموع المركب من جميع الموجودات ممكن لذاته لما بينتم، والمؤثر فيه هو واجب الوجود الذي هو أحد أجزائه مع أنه ليس مؤثراً في كل جزء منه، إذ ليس مؤثراً في نفسه. لا يقال: نحن نقول: المؤثر في كل مجموع مركب من آحاد إمكانية مؤثر في كل جزء منه، وما ذكرتموه في النقض ليس كذلك، لأنا نقول: نحن لا نذكر ذلك على أن يكون نقضاً، بل على أن يكون مستنداً لمنعنا، وإذا كان كذلك فعليكم البرهان على أي شيء ادعيتم، فإنا لا نسلم أن المؤثر في كل مجموع شأنه ما ذكرتم مؤثر في كل جزء منه. ولم لا يجوز أن يكون بعض الأجزاء حاصلاً بغير ما حصل به المجموع من حيث هو مجموع؟

وإذا عرفت ذلك ظهر ضعف بقية الأدلة الثلاثة على إثبات الصانع لافتقارها إلى الدليل المذكور أولاً. وأما الأدلة التي ذكرها على امتناع كونه جسماً فثلاثة منها موقوفة على الأصول المزيفة. وأما الرابع فنقول: لم لا يجوز أن يقوم بكل واحد من الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة، لا على معنى أن كل واحد من الأجزاء يكون قادراً وعالماً على الاستقلال بل على معنى أن القائم من القدرة والعلم بأحد الأجزاء غير القائم بالآخر؟ وإذا كان كذلك لا يلزم تعدد الآلهة، فإن المستقل بالإلهية هو المجموع من حيث هو مجموع. وإذا عرفت هذا فنقول: الدليل على امتناع كونه جسماً أن كل جسم مركب والبارئ تعالى استحال أن يكون مركباً فلا يكون جسماً. والوجه الأول من الوجهين اللذين ذكره على امتناع كونه جوهراً بالمعنى الأول فهو مبني على حدوث العالم، وقد عرفت ضعفه.

[ابن كمونة:]

قال في مسألة إثبات العلم بالصانع: لم لا يجوز أن يكون بعض أجزائه حاصلاً بغير ما حصل به المجموع من حيث هو مجموع[١١٠]؟

أقول: متى كان المجموع مركباً من آحاد كل واحد منها[١١١] ممكن فإن العلة التامة لذلك المجموع، أعني التي يجب بها وجوده، لا الناقصة التي يجب بعدمها عدم المعلول ولا يجب بوجودها وجوده[١١٢]، لا بد وأن يكون مؤثراً في كل واحد من[١١٣] الآحاد التي تركب منها المجموع، وإلا لكان البعض[١١٤] الذي لا يؤثر فيه منها إما أن لا يكون له مؤثر أصلاً فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وهو محال، أو يكون له مؤثر غير تلك العلة إما واجب وهو المطلوب وإما ممكن، فمع قطع النظر عنه لا يحصل ذلك البعض لا محالة، وكلما لم يكن البعض حاصلاً لم يكن المجموع حاصلاً فلا تكون العلة التامة تامة[١١٥] لتخلف المعلول عنها، هذا خلف.

قال: وإذا[١١٦] عرفت ذلك ظهر ضعف بقية الأدلة الثلاثة على إثبات الصانع لافتقارها إلى الدليل المذكور أولاً. وأما الأدلة التي ذكرها على امتناع كونه جسماً فثلاثة منها موقوفة على الأصول المزيفة[١١٧].

أقول: قد ثبت صحة الدليل المذكور أولاً وتبين أيضاً مما مضى صحة تماثل الأجسام الذي هو أحد الأصول التي ادعى أنها مزيفة ويبتني على صحته دليلان مما استدل به على امتناع كونه جسماً.

قال على الوجه الرابع من الوجوه التي استدل بها الإمام على نفي كونه تعالى جسماً: لم لا يجوز أن يقوم بكل واحد من الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة، إلى آخره[١١٨].

---

[١١٠] قال في مسألة ... هو مجموع: قال في مسألة إثبات العلم بالصانع إلى آخره، ج.

[١١١] منها: من تلك الآحاد، ج.

[١١٢] بوجودها وجوده: وجوده بوجودها، ج.

[١١٣] من: + تلك، ج.

[١١٤] البعض: بعض، ج.

[١١٥] تامة: + لا (مشطوباً)، ج.

[١١٦] وإذا: إذا، ب.

[١١٧] قال: وإذا عرفت ... المزيفة: قال وإذا عرفت هذا ظهر ضعف بقية الأدلة الثلاثة إلى آخره، ج.

[١١٨] قال على الوجه ... إلى آخره: قال لما لا يجوز أن يقوم بكل واحد من تلك الأجزاء إلى آخره، ج.

أقول: قيام العلم بالشيء لا معنى له إلا كون ذلك الشيء[١١٩] عالماً، ولا يراد منه[١٢٠] سوى هذا المفهوم. وكذا القول في قيام القدرة والحياة والإرادة فيلزم تعدد الآلهة[١٢١] كما ذكر صاحب الكتاب لا محالة. فإن كان الإمام المعترض يذهب إلى أن العلم[١٢٢] بكل واحد من الأجزاء ليس علماً بل جزءاً من العلم ويحصل العلم[١٢٣] من اجتماع تلك الأجزاء وكذا في القدرة وغيرها، قيل: فعلى هذا جزء[١٢٤] العلم المفروض إن تعلق ببعضها[١٢٥] ما تعلق به الكل كان كل معلوم مركباً، وليس كذا، أو بكله فكان الجزء مساوياً للكل من جميع الوجوه، إذ لا نعني بالعلم هاهنا سوى ذلك التعلق وهو محال أو لا ببعضه ولا بكله، فإن لم يحصل عند الاجتماع تعلق لم يكن العلم علماً، وإن حصل كانت الأجزاء لقابل العلم أو لفاعله لا له. وأيضاً، فإن الكلام يعود في العلم الحاصل ويلزم التسلسل وهو محال.

[الرازي:]

المسألة الثالثة

إله العالم يمتنع أن يكون جسماً، ويدل عليه وجوه، أ أنا قد دللنا على تماثل الأجسام، وإذا ثبت هذا وجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر، فحينئذ يكون اختصاصه بعلمه وقدمه وقدرته ووجوب وجوده من الجائزات، فوجب افتقاره في حصول هذه الصفات إلى فاعل آخر، وذلك على واجب الوجود لذاته محال. ب أنا قد دللنا على أن الأجسام بأسرها محدثة والإله يجب أن يكون قديماً أزلياً فيمتنع كونه جسماً. ج أنه لو كان جسماً لكان مساوياً لسائر الأجسام في الجسمية، فإن لم يخالفها باعتبار آخر لزم كونه مثلاً لهذه المحدثات، وإن خالفها باعتبار آخر فما به المشاركة غير ما به المخالفة، فيلزم وقوع التركيب في ذاته، لكنا قد بينا أن وقوع التركيب في ذات واجب الوجود محال. د أنه لو قام

---

[١١٩] الشيء: -، ب.
[١٢٠] منه: به، ج.
[١٢١] تعدد الآلهة: بعد ذلك + كلمة غير مقروءة، ج.
[١٢٢] العلم: العالم، ب ج.
[١٢٣] العلم: علم، ب.
[١٢٤] جزء: أجزاء، ج.
[١٢٥] ببعضها: ببعض، ج.

بجملة الأجزاء علم واحد وقدرة واحدة لزم قيام العرض الواحد بالمحالّ الكثيرة وهو محال، وإن قام بكل واحد منها علم على حدة وقدرة على حدة لزم القول بتعدد الآلهة.

المسألة الرابعة في امتناع كونه جوهراً

اعلم أن المراد من الجوهر المتحيز الذي لا ينقسم، أو المراد منه كونه غنياً عن المحل، والأول باطل لوجهين، أحدهما أن الدليل الذي ذكرناه في حدوث الأجسام قائم بعينه في جميع المتحيزات، فعلي هذا كل جوهر محدث، والله تعالى ليس بمحدث، فيمتنع كون الإله جوهراً، الثاني أن القائلين بنفي الجوهر الفرد قالوا: كل متحيز فإن يمينه غير يساره وقدامه غير خلفه، وكل ما كان كذلك فهو منقسم، ولا شيء من المنقسم بواجب لذاته، وأما إن كان المراد بالجوهر كونه غنياً عن المحل فهذا المعنى حق، والنزاع ليس إلا في اللفظ.

المسألة الخامسة في امتناع كونه في المكان

ويدل عليه وجوه، أ أن كل ما كان مختصاً بالمكان، فإن كان بحيث يتميز فيه جانب عن جانب فهو مركب وقد أبطلناه، وإن لم يكن كذلك كان كالجوهر الفرد والنقطة التي لا تقبل القسمة، وقد أطبق العقلاء على تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة. **الثاني أنه**[١٢٦] **لو كان في الحيز لكان إما أن يكون متناهياً من كل الجوانب** أو غير متناهٍ من كل الجوانب، أو **يكون متناهياً من بعض الجوانب دون البعض،** والأول باطل، وإلا لكان **اختصاصه بذلك المقدار المتناهي** من كل الجوانب **دون الزائد والناقص محتاجاً إلى مخصص، وذلك يوجب الحدوث.** والثاني باطل، **لأن كل بعد فإنه يقبل الزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فهو متناهٍ**[١٢٧] ، **ولأن على هذا التقدير يكون مركباً، لأن البعد الممتد إلى غير النهاية يفرض فيه نقط كثيرة**[١٢٨] ، ولأن على هذا التقدير تكون المحدثات مختلطة بذاته، والثالث باطل، لأن القول بالبعد الذي لا نهاية له محال بالدليل الذي ذكرناه سواء كان من كل الجوانب أو من بعضها، ولأن الجانب المتناهي غير ما هو غير متناهٍ فيلزم وقوع التركيب. والوجه الثالث **أن العالم كرة فلو حصل فوق أحد الجوانب لصار أسفل بالنسبة إلى أقوام آخرين،** ولو أحاط بجميع الجوانب صار **معنى هذا الكلام أن إله العالم فلك من الأفلاك المحيطة بالأرض،** وذلك لا يقوله مسلم.

وأما الظواهر النقلية المشعرة بالجسمية والجهة فالجواب الكلي عنها أن القواطع العقلية دلت على امتناع الجسمية والجهة، والظواهر النقلية مشعرة بحصول هذا المعنى، والجمع بين تصديقهما محال، وإلا لزم اجتماع النقيضين، والجمع بين تكذيبهما محال، وإلا لزم الخلو عن النقيضين، والقول بترجيح الظواهر النقلية على القواطع العقلية محال، لأن النقل فرع على العقل فالقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الأصل والفرع معاً وهو باطل، فلم يبق إلا الإقرار بمقتضى الدلائل العقلية القطعية، وحمل الظواهر النقلية إما على التأويل وإما على تفويض علمها إلى الله سبحانه وتعالى، وهو الحق.

---

[١٢٦] الثاني أنه: ب، والتصحيح عن الكاتبي.

[١٢٧] متناهٍ: متناهي.

[١٢٨] نقط كثيرة: نقطة كبيرة، والتصحيح عن الكاتبي.

[الكاتبي:]

قال: الثاني أنه لو كان في الحيز لكان إما أن يكون متناهياً من كل الجوانب أو متناهياً من بعض الجوانب دون البعض.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون الواقع هو القسم الأول؟

قوله: اختصاصه بذلك المقدار دون غيره يحتاج إلى مخصص وذلك يوجب الحدوث[١٢٩].

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن المخصص هو ذاته وحقيقته. ولم لا يجوز أن يكون واجب الوجود لذاته وحقيقته اقتضى وقوعه على الوجه المخصوص دون الزائد والناقص؟ وإذا كان كذلك لا يلزم الحدوث. ولئن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون الحق هو القسم الثاني؟

قوله: لأن كل بعد، فإنه يقبل الزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فهو متناه.

قلنا: لا نسلم، فإن مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته لدخول الممتنع في معلوماته دون مقدوراته مع أن كل واحد منهما غير متناه.

قوله: ولأن على هذا التقدير يكون مركباً، لأن البعد الممتد إلى غير النهاية يفرض فيه نقط كثيرة.

قلنا: لا نسلم وقوع التركيب وإنما يلزم ذلك إن لو لزم من فرض النقط فيه وقوعها فيه بالفعل، وهو ممنوع.

قال: إن العالم كرة[١٣٠] فلو حصل فوق[١٣١] أحد الجوانب صار [أسفل] بالنسبة إلى [أقوام] آخرين.

قلنا: مسلم، ولكن لم قلتم بأن ذلك محال؟ ولئن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يحيط بجميع الجوانب؟

قوله: لأنه حينئذ يصير معنى هذا الكلام أن الباريء تعالى فلك من الأفلاك المحيطة بالأرض.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان إحاطته إحاطة الأجسام، وإنما يكون كذلك إن لو كان جسماً، وكل ذلك ممنوع.

---

[١٢٩] الحدوث: الحذف، أ.

[١٣٠] كرة: كثرة، أ.

[١٣١] فوق: فرق، أ.

[ابن كمونة:]

قال على قول الإمام: لو كان في الحيز لكان إما أن يكون متناهياً من كل الجوانب أو غير متناه من كل الجوانب أو متناهياً من بعض الجوانب دون البعض: لم لا يجوز أن يكون الواقع هو القسم الأول، إلى آخره[١٣٢].

أقول: إن صاحب الكتاب إنما منع من ذلك[١٣٣] بعد ما أثبت تماثل الأجسام والمتحيزات، وبعد ثبوت ذلك لو اقتضى لذاته مقداراً مخصوصاً[١٣٤] لكان كل جسم كذلك فلا بد من المخصص كما ذكر.

قال بعد ذلك: ولئن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون الحق هو القسم الثاني، إلى آخره.

أقول: إن الحكماء قد جعلوا في كتبهم ضابطاً لما لا يجوز فيه عدم النهاية، وهو كل ما آحاده[١٣٥] موجودة معاً ولها ترتيب إما وضعي كما في الأبعاد أو طبعي كما في العلل والمعلولات، ولشهرته لم يتعرض له صاحب الكتاب. فلهذا توجه الشك على ظاهر كلامه، وهذه المعارضة التي ذكرها الإمام المعترض قد ذكرها المصنف في أكثر كتبه، وأجاب عنها بالضابط المذكور وبين وجه الفرق بين الصورتين حكايةً منه[١٣٦] لكلام الحكماء بما لا حاجة إلى إعادته لكونه مشهوراً في كتبهم[١٣٧].

قال على حجته الثالثة، وهي أن العالم كرة: فلو حصل فوق أحد الجوانب لصار أسفل بالنسبة إلى أقوام آخرين، ولو أحاط بجميع الجوانب صار معنى هذا الكلام أن إله العالم فلك من الأفلاك المحيطة بالأرض ما حكايته: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان إحاطته إحاطة الأجسام وإنما يكون كذلك إن لو كان جسماً، وكل ذلك ممنوع[١٣٨].

أقول: إن الإحاطة المذكورة لا يتصورها متصور إلا للأجسام، ولما كان التالي وهو كونه جسماً باطلاً لا جرم كان المقدم مثله، وهذا الذي[١٣٩] ذكره الإمام المعترض هو الذي تسميه الفرقة

---

[١٣٢] قال على قول الإمام ...إلى آخره: قال على قوله لو كان في الحيز لكان إما أن يكون متناهياً إلى آخره، ج.

[١٣٣] ذلك: + من (ولعله مشطوباً)، ج.

[١٣٤] مخصوصاً: إضافة في هامش ج.

[١٣٥] وهو كل ما آحاده: وكل ما لها كذا (؟)، ج.

[١٣٦] منه: فيه (؟)، ج.

[١٣٧] بما لا حاجة ... كتبهم: بما هو مشهور في كتبهم، خ.

[١٣٨] قال على حجة ... ذلك ممنوع: قال الحجة الثانية وهي أن العالم كرة إلى آخره، ج.

[١٣٩] الذي: + قد، ج.

العميدية من أرباب علم الخلاف في الفقه بمنع التقدير، ولا يخفى على أهل التحقيق الذي هذا الإمام المعترض من أفضلهم فساده[١٤٠].

[الرازي:]

المسألة السادسة في أن الحلول على الله محال

والدليل عليه أن المعقول من حلول الشيء في غيره كون هذا الحال تبعاً لذلك المحل في أمر من الأمور، وواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون تبعاً لغيره، فوجب أن يمتنع عليه الحلول. وإن كان المراد بالحلول شيئاً سوى ما ذكرناه فلا بد من إفادة تصوره حتى ننظر فيه هل يصح إثباته في حق الله تعالى أم لا.

المسألة السابعة في أنه يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية

والدليل عليه أن كل ما كان قابلاً للحوادث، فإنه يمتنع خلوه عن الحوادث، وكل ما كان[١٤١] يمتنع خلوه عن الحوادث فهو حادث، ينتج أن كل ما كان قابلاً للحوادث فإنه يكون حادثاً. وعند هذا نقول: الأجسام قابلة للحوادث، فيجب كونها حادثة، ونقول أيضاً: إنه تعالى يمتنع أن يكون حادثاً فوجب أن يمتنع كونه قابلاً للحوادث. والحاصل أن الجمع بين قبول الحوادث وبين القدم محال، فلنذكر ما يدل على صحة مقدمات هذا الدليل، فنقول: الذي يدل على أن كل ما كان قابلاً للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث، هو أن كون الشيء موصوفاً بالصفة ممكن الاتصاف بالمحدثات مشروط بإمكان وجود المحدث، لأن كون الشيء موصوفاً بالصفة المعينة فرع عن تحقق تلك الصفة. فكذلك إمكان الاتصاف بتلك الصفة فرع عن إمكان تلك الصفة، لكن الحادث يمتنع كونه أزلياً فإمكان الاتصاف بالصفة الحادثة يمتنع كونه أزلياً بل يكون حادثاً. إذا ثبت هذا فنقول: كل شيء يصح عليه قبول الحوادث فتلك الصحة يلزم أن تكون من لوازم ذاته، إذ لو لم تكن كذلك لكانت من عوارض تلك الذات، فتكون تلك الذات قابلة لتلك القابلية، فقبول تلك القابلية إن كانت من اللوازم فهو المقصود، وإن كانت من العوارض عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وهو محال، فثبت أن قابلية الصفات الحادثة

---

[١٤٠] فساده: -، ج.

[١٤١] كان: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

يجب كونها حادثة، وثبت أنها من لوازم تلك الذات، فيحصل من هاتين المقدمتين أن كل ما كان قابلاً للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بالدلائل المشهورة فثبت أن كل ما يقبل الحوادث فهو حادث. ثم عند هذا نقول: الأجسام قابلة للحوادث، أعني الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والنور والظلمة فهي حادثة، ونقول: لكن البارئ تعالى يمتنع كونه حادثاً فيمتنع كونه محلاً للحوادث.

[الكاتبي:]

قال: الدليل على أن كل ما كان قابلاً للحوادث، فإنه لا يخلو عن الحوادث، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأن الحادث إذا امتنع أن يكون أزلياً كان إمكان الاتصاف بالصفة الحادثة يمتنع أن يكون أزلياً؟ فإن إمكان وجود كل حادث حاصل في الأزل على أن يكون الأزل طرفاً لإمكان وجوده مع أن وجوده ممتنع فيه على أن يكون الأزل طرفاً لوجوده الممكن. ولئن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن تكون تلك القابلية من عوارض تلك الذات؟

قوله: فتكون تلك الذات قابلة لتلك القابلية.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان قابليتها لتلك القابلية زائدة على ذاتها. ولم لا يجوز أن يكون أصل القابلية زائدة وقابليته لها نفس ذاتها؟ ولئن سلمنا لزوم التسلسل، ولكن لم قلتم بأن مثل هذا الدليل محال؟ فإن هذا تسلسل في العدمات وذلك غير ممتنع. ولئن سلمنا صحة هذا الدليل، لكن هذا يقتضي أن لا تكون القابلية من اللوازم أيضاً، إذ لو كانت كذلك كانت خارجة عن الذات وكانت الذات قابلة لها وقابلة لتلك القابلية الثانية، وهلم جراً ولزم ما ذكرتموه من المحذور.

[الرازي:]

المسألة الثامنة في أن الاتحاد محال

والدليل عليه أن أحد الشيئين إذا اتحد بالآخر فإن بقيا في هذه الحالة فهما اثنان لا واحد، وإن عدما كان الموجود غيرهما، وإن عدم أحدهما دون الثاني امتنع الاتحاد، لأن المعدوم لا يكون عين الموجود.

المسألة التاسعة

الألم واللذة على الله تعالى محال، لأن المعقول من الألم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج إلى الفساد، ومن اللذة هو الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج، فمن كان متعالياً عن الجسمية كان هذا محالاً في حقه، ولأن اللذة لو صحت عليه لكان طالباً لتحصيل الملتذ به، فإن قدر عليه في الأزل لزم إيجاد الحادث في الأزل، وإن لم يقدر عليه لكان متألماً في الأزل بسبب فقدان الملتذ به، وهو محال.

[ابن كمونة:]

فصّ[١٤٢]: الألم واللذة على الله تعالى محال، لأن المعقول من الآلام هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج إلى الفساد، واللذة هي الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج. فمن كان متعالياً عن الجسمية كان هذا محالاً في حقه، ولأن اللذة لو صحت عليه لكان طالباً لتحصيل الملتذ به، فإن قدر عليه في الأزل يلزم إيجاد الحوادث في الأزل، وإن لم يقدر عليه كان متألماً في الأزل بسبب فقدان الملتذ به، وهو محال[١٤٣].

سؤال: أما تعريفه للألم واللذة بذلك فغير صواب، بل اللذة هي إدراك ما وصل من كمال المدرَك وخيره إليه من حيث هو كذلك ولا شاغل ولا مضاد. والألم إدراك ما وصل من آفة المدرَك وشره إليه من حيث هو كذلك ولا شاغل ولا مضاد[١٤٤]، وشرح هذين التعريفين مشهور في الكتب الحكمية. وعلى هذا فأشد مبتهج بذاته هو الحق الأول، لأنه أشد إدراكاً وأجل مدرِك

---

[١٤٢] فص: بياض في ج.

[١٤٣] الألم ... محال: الألم واللذة على الله محال إلى آخره، ج.

[١٤٤] والألم إدراك ... ولا مضاد: إضافة في هامش ج.

لأعظم مدرَك إذ نسبة اللذة إلى اللذة كنسبة الإدراك إلى الإدراك والمدرَك إلى المدرَك. وأما الألم فغير جائز[١٤٥] عليه، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً[١٤٦]، لكن لا[١٤٧] لما ذكره من الدليل، إذ قد ظهر فساده[١٤٨]، بل لما تبين من[١٤٩] كتب الحكماء المشهورة.

قوله: ولأن اللذة لو صحت عليه لكان طالباً لتحصيل الملتذ به، فإن قدر عليه في الأزل يلزم[١٥٠] إيجاد الحوادث في الأزل.

قلت: قد تبين أنه ملتذ بذاته فلا يلزم الطلب المذكور، وبتقدير تسليمه فلا نسلم امتناع إيجاد الحوادث في الأزل، وقد سبق الكلام في ذلك.

[الرازي:]

المسألة العاشرة

ذهب أبو علي بن سينا إلى أنه لا حقيقة لله تعالى إلا الوجود المتقيد بقيد كونه غير عارض للماهية، وهذا باطل لوجهين، الأول[١٥١] أنه وافق على أن حقيقته غير معلومة للخلق، وعلى أن وجوده المتقيد بالقيد السلبي معلوم والمعلوم غير ما هو غير معلوم. **الثاني أن الوجود إن اقتضى لنفس كونه وجوداً أن يكون مجرداً عن الماهية، فكل وجود كذلك،** فهذه الماهيات الممكنة إما أن لا تكون موجودة أو يكون وجودها نفسها، وذلك هو محال. وإن اقتضى أن يكون عارضاً للماهية فكل وجود كذلك، فوجود الله تعالى عارض للماهية، وإن لم يقتض لا هذا ولا ذاك **لم يصر موصوفاً بأحد هذين القيدين إلا بسبب منفصل،** فالواجب لذاته واجب لغيره وهذا محال. **حجته** أنه لو كان وجوده صفة للماهية لافتقر ذلك الوجود إلى تلك الماهية فيكون ذلك الوجود ممكناً لذاته واجباً لتلك الماهية، لأن العلة متقدمة بالوجود على المعلول، فيلزم كون الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال. **والجواب: لم لا يجوز أن**

---

[١٤٥] جائز: عابر، ب.
[١٤٦] عما يقول الظالمون علواً كبيراً: -، ج.
[١٤٧] لا: -، ج.
[١٤٨] فساده: فساد، ب.
[١٤٩] من: في، ج.
[١٥٠] يلزم: إضافة في هامش ج.
[١٥١] الأول: أحدهما، والتصحيح عن الكاتبي.

تكون الماهية من حيث هي هي موجبة لذلك الوجود، كما أن الماهية من حيث هي هي قابلة للوجود في الممكنات؟

[الكاتبي:]

قال: ذهب أبو علي إلى أنه لا حقيقة لله إلا الوجود المتقيد بقيد كونه غير عارض للماهية، وهذا باطل لوجهين أحدهما أنه واقف[١٥٢] على أن حقيقة الله تعالى غير معلومة للخلق، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أنه واقف[١٥٣] على أن وجوده المقيد بالقيد السلبي معلوم، بل واقف[١٥٤] على أن الوجود من حيث هو وجود معلوم ومغاير للوجود المعروض للقيد العدمي لكون ذلك مشتركاً بين جميع الموجودات دون هذا.

قال: الثاني أن الوجود إن اقتضى لنفس كونه وجوداً أن يكون مجرداً عن الماهية، فكل وجود كذلك، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأن القسم الثالث محال؟

قوله: لأنه لا يصير موصوفاً بأحد هذين القيدين إلا بسبب منفصل.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان عدم العروض للماهيات محتاجاً إلى العلة، وليس كذلك فإنه قيد عدمي، والقيود العدمية لا تحتاج إلى العلل. ولئن سلمنا احتياجها إلى العلل، ولكن لم قلتم بأنه يلزم من ذلك أن يكون الواجب لذاته واجباً لغيره؟ وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن علة مجردة عن الماهية هي وجوده الخاص المعروض للقيد العدمي، وإذا كان كذلك لا يلزم إفتقاره إلى غيره.

قال: والجواب: لم لا يجوز أن يكون الماهية من حيث هي هي موجبة لذلك الوجود كما أنها من حيث هي هي قابلة للوجود في الممكنات؟

قلنا: هذا المنع منع مكابرة، فإنا نعلم بالضرورة أن المعطي لوجود الشيء لا بد وأن يكون سابقاً عليه بالوجود بخلاف الماهية القابلة فإنها مستفيدة، والمستفيد للشيء لا يجب أن يكون حاصلاً له

---

[١٥٢] واقف: وافق، أ.

[١٥٣] واقف: وافق، أ.

[١٥٤] واقف: وافق، أ.

ذلك الشيء بل لا يجوز ذلك، وإلا لكان تحصيلاً للحاصل وهو محال، وبالجملة لمن منع هذا فقد كابر عقله.

[الرازي:]

المسألة الحادية عشرة

قد يجوز أن يخالف شيء شيئاً لنفس حقيقته المخصوصة لا لأمر زائد، والدليل عليه وجهان، أحدهما أنهما لو اختلفا لأجل الصفتين فالصفتان إن لم تختلفا لم توجبا مخالفة الذاتين، وإن اختلفتا لصفة أخرى لزم التسلسل، وإن اختلفتا لذاتيهما فهو المطلوب. الثاني أن تلك الصفة مخالفة لتلك الذات وإلا لم يكن كون الصفة صفة أولى من كون الذات صفة وبالعكس. إذا ثبت هذا فنقول: ذات الإله مخالفة لسائر الذوات لعين ذاته المخصوصة، إذ لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات لكان اختصاص تلك الذوات المعينة بتلك الصفة المعينة إما أن لا يكون لأمر، فيلزم وقوع الممكن لا لمرجح، أو لأمر آخر على سبيل التسلسل وهو محال، أو على سبيل الدور وهو أيضاً محال، ولما بطلت الأقسام الثلاثة وجب أن تكون تلك المخالفة لنفس الذات المخصوصة.

الباب الرابع في صفة القدرة والعلم وغيرهما وفيه مسائل

المسألة الأولى

قد ثبت أن الله تعالى مؤثر في وجود العالم، فإما أن يؤثر فيه على سبيل الصحة وهو الفاعل المختار، أو على سبيل الوجوب وهو الموجب بالذات، فنقول: القول بالموجب بالذات باطل لوجوه، الحجة الأولى أنه لو كان تأثيره في وجود العالم على سبيل الإيجاب لزم أن لا يتخلف العالم عنه في الوجود، فيلزم إما قدم العالم وإما حدوثه وهما باطلان، فوجب أن لا يكون موجباً بالذات. الحجة الثانية أنا بينا أن الأجسام بأسرها متساوية في تمام الماهية فوجب استواؤهما في قبول جميع الصفات، وقد دللنا على أنه تعالى ليس بجسم ولا حال في الجسم، وإذا كان كذلك كانت نسبة ذاته إلى جميع الأجسام على السوية، فوجب استواء الأجسام بأسرها في جميع الصفات، والتالي باطل فالمقدم مثله.

الحجة الثالثة: لو كان موجباً بالذات لكان إما أن يوجب معلولاً واحداً أو معلولات كثيرة، والأول باطل وإلا لوجب أن يصدر عن ذلك الواحد واحدٌ آخر، وكذا القول في جميع المراتب، **فوجب ألا يوجد موجدان إلا وأحدهما علة للآخر**، وهو باطل. والثاني باطل لأن الفلاسفة أطبقوا على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الحجة الرابعة: **لا شك أنا نشاهد في العالم تغيرات مثل أن يعدم شيء كان موجوداً**، وعدم المعلول لا بد وأن يكون لعدم علته وعدم تلك العلة لا بد أن يكون أيضاً لعدم علتها، فهذه المعدومات عند الارتقاء تنتهي إلى واجب الوجود لذاته، فإن كان تأثيره في غيره بالإيجاب لزم من عدم هذه الأحوال عدم ذاته وهذا محال فذلك محال.

واحتجوا بأن كل ما لا بد منه في المؤثرية إن كان حاصلاً لزم وجوب الأثر، وإن لم يكن ذلك المجموع حاصلاً كان الأثر ممتنعاً. **والجواب: يشكل ما ذكرتموه بالحوادث اليومية.**

[الكاتبي:]

وأما الوجهان الأولان من الدلائل المذكورة على كونه تعالى فاعلاً بالاختيار فمبنيان على الأصول التي زيفت قبل.

وأما الوجه الثالث، قلنا: لم لا يجوز أن يكون الصادر عنه واحداً؟

قوله: وإلا لزم أن لا يوجد موجودان إلا وأحدهما علة للآخر.
قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن في العقل الأول، وهو أول ما يصدر عن الباري تعالى، جهات مختلفة وهو بسبب كل جهة يصير مبداءً لشيء آخر غير ما صار بسبب الجهة الأخرى مبداءً له، والأمر كذلك، لأن العقل الأول يعقل وجوده الحاصل له من واجب الوجود وإمكانه الحاصل له من ذاته[١٥٥]، ويصير باعتبار تعقله لواجب الوجود مبداءً لوجود عقل تحته[١٥٦] وباعتبار تعقله لإمكانه مبداءً لجرمه، وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل عقل وفلك إلى أن ينتهي إلى العقل الأخير الفعال المدبر لعالَمنا هذا، وإذا كان كذلك لا يلزم ما ذكرتموه من المحال.
وأما الوجه الرابع، وهو قوله: لا شك أنا نشاهد في العالم تغيرات مثل أن[١٥٧] يعدم شيء كان موجوداً، إلى آخره،
قلنا: لا نسلم أنه يلزم انتهاء هذه المعدومات إلى واجب الوجود لذاته، وإنما يلزم ذلك إن لو لم تكن العلة الموجبة لهذه التغيرات هو الجسم المتحرك على سبيل الدوام ويكون هو مع وجود حركة معينة أو عدمها سبباً لوجود حادث أو عدمه، ولا يلزم من عدم تلك الحركة أو وجودها عدم علتها، لأن حركات الأفلاك ليست بالإيجاب بل بالاختيار. أو نقول: إنما يلزم ذلك إن لو لم يوجد في معلولات الباريء ما يكون فعله على سبيل الاختيار والإرادة، وإذا كان كذلك لا يلزم من عدم معلوله عدمه، وإلا لزم من وجوده وجوده، فلزم دوام جميع المعلولات بواسطة أو بغير واسطة، وذلك محال.
قال: والجواب: يشكل هذا بالحوادث اليومية.
قلنا: قد عرفت جواب هذا قبل، فلا نعيده ثانياً.

---

[١٥٥] ذاته: + ووجود واجب تعالى يتنزه عما يقول الظالمون، أ.
[١٥٦] تحته: + وباعتبار تعقله لوجود مبدأ الوجود النفس التي هي للفلك الأقصى، أ.
[١٥٧] أن: أنه، أ.

[الرازي:]

المسألة الثانية

صانع العالم عالم، لأن أفعاله محكمة متقنة والمشاهدة تدل عليه، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالماً وهو معلوم بالبديهة. وأيضاً، إنه فاعل بالاختيار، والمختار هو الذي يقصد إلى إيجاد النوع المعين، والقصد إلى إيجاد النوع المعين مشروط بتصور تلك الماهية، فثبت أنه تعالى متصور لبعض الماهيات، ولا شك أن الماهيات لذواتها تستلزم ثبوت أحكام وعدم أحكام، وتصور الملزوم يستلزم[١٥٨] تصور اللازم، فيلزم من علمه تعالى بتلك الماهيات علمه بلوازمها وآثارها، فثبت أنه تعالى عالم.

[الكاتبي:]

قال: صانع العالَم عالِم، لأن أفعاله محكمة متقنة، إلى آخره.

قلنا: **لا نسلم كون الكبرى ضرورية، فإن الأفعال الصادرة من النحل كالبيوت المسدسة والحيل العجيبة من الفارة أفعال محكمة متقنة مع أنها ليست بعالمة، إذ العلم هو حصول صورة الشيء في العقل، وليس لها عقل فلا تكون عالمة.** وأما الوجه الثاني فمبني على كونه فاعلاً بالاختيار، وقد عرفت ضعف أدلته فيه. ولئن سلمنا كونه عالماً ببعض الماهيات، لكن لم قلتم بأنه يلزم من العلم بها العلم بجميع الآثار الصادرة عنها؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهو ممنوع، ولأن العلم بالعلة لو كان موجباً للعلم بلازمه وآثاره لكان العلم بذلك اللازم والأثر موجباً للعلم بلازمه وهلمّ جراً، فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية، وذلك محال.

[ابن كمونة:]

قال على الاحتجاج على علمه تعالى بأن[١٥٩] أفعاله محكمة متقنة، وكل من فعله كذا فهو عالم: لا نسلم كون الكبرى ضرورية فإن الأفعال الصادرة عن النحل كالبيوت المسدسة وغيرها والحيل

---

[١٥٨] يستلزم: + (حاشية): يوجب.

العجيبة من الفارة أفعال محكمة متقنة مع أنها ليست بعالمة إذ العلم هو حصول صورة الشيء في العقل وليس لها عقل فلا تكون عالمة[١٦٠].

أقول بعد التسليم أن النحل وأمثالها غير عالم مع إمكان المنازعة فيه: إن المدعى هو استدعاء للأثر المحكم المتقن لموجد عالم حكيم، ولم يدع مثل ذلك في كل ما ينسب إليه الفعل والأثر بوجه ما، فإن الكتابة الحسنة تستدعي علم الكاتب لا علم المداد والقلم[١٦١]، وقد يضاف الأثر إلى الوسائط والآلات لاشتباهها على الضعفاء بالموجد، وليس من شرط الواسطة عدم الشعور بل قد يكون له شعور كالتلميذ المأمور ببعض جزئيات العمل، والنحل وأمثالها وسائط مسخرة[١٦٢]، فلا يرد[١٦٣] نقضاً.

[الرازي:]

المسألة الثالثة

أنكرت الفلاسفة كونه تعالى عالماً[١٦٤] بالجزئيات، ولنا في إبطال قولهم وجوه، الأول أنه تعالى هو الفاعل لأبدان الحيوانات وفاعلها يجب أن يكون عالماً بها، وذلك يدل على كونه عالماً بالجزئيات. الثاني أن العلم صفة كمال، والجهل صفة نقص، ويجب تنزيه الله تعالى عن النقائص. الثالث أن كون الماهية موصوفة بالقيود التي صارت لأجلها شخصاً معيناً واقعاً في وقت معين من معلولات ذات الله تعالى إما بواسطة أو بغير واسطة، وعندهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فوجب من علمه تعالى بذاته علمه بهذه الجزئيات.

احتجوا بأنه لو علم كون زيد جالساً في هذا المكان فبعد خروج زيد عن هذا المكان[١٦٥] إن بقي ذلك العلم فهو الجهل، وإن لم يبق فهو التغير. والجواب: لم لا يجوز أن يقال: إن ذاته المخصوصة موجبة للعلم

---

[١٥٩] بأن: بأنه، ج.

[١٦٠] قال على الاحتجاج ... عالمة: قال على الاحتجاج على علمه تعالى بأنه أفعاله محكمة متقنة إلى آخره، ج.

[١٦١] والقلم: والأثر، ب.

[١٦٢] مسخرة: إضافة في هامش ج.

[١٦٣] يرد: + بها، ج.

[١٦٤] عالماً: عالم.

[١٦٥] عن هذا المكان: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

بكل شيء بشرط وقوع ذلك الشيء، فعند حصول كل واحد من الأحوال تقتضي ذاته المخصوصة العلم بتلك الأحوال؟

[الكاتبي:]

قال: أنكرت الفلاسفة كونه تعالى عالماً بالجزئيات، إلى آخره.

قلنا: أما الوجه الأول من الأدلة الدالة على إبطال مذهبهم، **فلا نسلم أن الفاعل للشيء يجب أن يكون عالماً** وادعاء الضرورة فيه غير مسموع. وأما الوجه الثاني فخطابي، لا برهاني. وأما الثالث فبعد تسليم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يدل على أنه عالم بها على وجه كلي، لأنه فاعل لشخص الموصوف بصفة الطول، مثلاً الموجود في وقت التربيع بين النيرين الذي يفعل الفعل الفلاني في وقت كذا، وكل ذلك لا يمنع الحمل على كثيرين. وإذا كان كذلك يكون عالماً به على هذا الوجه، وهو علم به على وجه كلي لا على وجه جزئي وهم يقولون به، فلا يكون ذلك إبطالاً لمذهبهم.

[ابن كمونة:]

قال في مسألة علمه تعالى بالجزئيات[١٦٦]: لا نسلم أن الفاعل لشيء يجب أن يكون عالماً[١٦٧].

أقول: إنه لم يدع ذلك مطلقاً بل ادعى أن الفاعل لأبدان الحيوانات يجب أن يكون عالماً بها وذلك لما فيها من الإحكام والإتقان، وقد سبق جواب القدح في ذلك.

---

[١٦٦] بالجزئيات: الجزئيات، ب.

[١٦٧] قال في مسألة ... عالماً: قال في مسألة العلم بالجزئيات إلى آخره، ج.

فص[١٦٨]: لم لا يجوز أن يقال: إن ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شيء بشرط وقوع ذلك الشيء، فعند وصول كل واحد من الأحوال تقتضي ذاته المخصوصة العلم بتلك الأحوال[١٦٩] ؟
سؤال: هذا إنما كان يتوجه لو كان العلم إضافة محضة لا تتغير بتغيرها الذات،، وليس كذا[١٧٠] كما قد[١٧١] بين ذلك الحكماء في كتبهم بيانات شافية[١٧٢]. فلو جاز للزم تغير[١٧٣] الواجب بذاته وكونه محلاً للحوادث، وصاحب الكتاب لا يقول بذلك.

[الرازي:]

المسألة الرابعة

إنه تعالى عالم بكل المعلومات، لأنه تعالى حي والحي لا يمتنع كونه عالماً بكل واحد من المعلومات، والموجب لكونه عالماً هو ذاته المخصوصة، إما بغير واسطة أو بواسطة، **وإذا كان كذلك لم تكن ذاته المخصوصة باقتضاء العلم ببعض المعلومات أولى من اقتضاء العلم بسائر المعلومات.** فلما اقتضت[١٧٤] العلم بالبعض وجب أن تقتضي العلم بالكل، وهو المطلوب.

[الكاتبي:]
قال: وإذا كان كذلك لم تكن ذاته المخصوصة باقتضاء العلم ببعض المعلومات أولى من اقتضاء العلم بسائر المعلومات.
قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان جميع الأشياء قابلة لكونها معلومة لله تعالى وليس كذلك فإن القابل بمعلوماته ليس إلا الكليات، وأما الجزئيات فكونها كذلك ممنوع.

---

[١٦٨] فص: بياض في ج.
[١٦٩] بشرط ... الأحوال: إلى آخره، ج.
[١٧٠] وليس كذا: إضافة في هامش ج.
[١٧١] قد: -، ج.
[١٧٢] بيانات شافية: -، ج.
[١٧٣] تغير: تعريف، ج.
[١٧٤] اقتضت: اقتضى.

[الرازي:]

المسألة الخامسة

إنه تعالى قادر على كل الممكنات، والدليل عليه أن المصحح للمقدورية هو الجواز، لأنا لو رفعناه لبقي إما الوجوب أو الامتناع وهما يمنعان من المقدورية، والجواز مفهوم واحد بين جميع الجائزات، فما لأجله صح في البعض أن يكون مقدوراً لله تعالى قائم في جميع الجائزات، وعند الاستواء في المقتضي يجب الاستواء في الأثر، فوجب استواء جميع الممكنات في صحة مقدورية الله تعالى، والمقتضي لحصول تلك القادرية هو ذاته المخصوصة. فليس بأن تقتضي ذاته حصول القدرة على البعض بأولى من البعض الآخر، فوجب كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات.

[الكاتبي:]

قال: المصحح للمقدورية هو الجواز، لأنا لو رفعناه لبقي[١٧٥] إما الوجوب أو الامتناع وهما يمنعان المقدورية.

قلنا: لا نسلم أن الجواز لو لم يكن علة كان العلة إما الوجوب أو الامتناع. ولم لا يجوز أن تكون العلة هي بعض الماهيات المعروضة للجواز؟ ولا يلزم من ذلك أن يكون كل ما عرض له الجواز علة للمقدورية لكون معروضات الجواز مختلفة بالحقائق. وبرهان المسألة السادسة مبني على هذا وضعف هذا يقتضي ضعفه ضرورة.

[الرازي:]

المسألة السادسة

جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى ويدل عليه وجوه، أحدها أنا قد[١٧٦] دللنا على أن كل ممكن يفرض، فإن الله قادر عليه ومستقل بإيجاده، فلو فرضنا حصول سبب آخر يقتضي إيجاده فحينئذ قد

---

[١٧٥] لبقي: لنفي، أ.

[١٧٦] قد: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

اجتمع على ذلك الأثر الواحد سببان مستقلان، وذلك محال من وجهين، أحدهما أن قدرة الله تعالى أقوى من ذلك الآخر فاندفاع ذلك الآخر بقدرة الله تعالى أولى من اندفاع قدرة الله تعالى بذلك الآخر، والثاني أنه إما أن يكون كل واحد منهما مؤثراً فيه، أو لا يكون واحد منهما مؤثراً فيه، أو يكون المؤثر فيه أحدهما دون الثاني. والأول باطل، لأن الأثر مع المؤثر التام يكون واجب الوقوع، وما يجب وقوعه استغنى عن غيره، فكونه مع هذا يغنيه عن ذلك وكونه مع ذلك يغنيه عن هذا، فيلزم انقطاعه عنهما معاً حال استناده إليهما معاً وهو محال. والثاني باطل، لأن امتناع وقوعه بأحدهما معلل بوقوعه بالثاني وبالضد، فلو امتنع وقوعه بهما معاً لزم وقوعه بهما معاً وهو محال. والثالث أيضاً باطل، لأنه لما كان كل واحد منهما سبباً مستقلاً لم يكن وقوعه بأحدهما بأولى من وقوعه بالآخر، ولا يمكن أن يقال: إن أحدهما أقوى، لأنه لو صح هذا لكان الوقوع بقدرة الله تعالى أولى لأنها أقوى. وأيضاً، فالفعل الواحد لا يقبل القسمة والبعضية، فالتأثير فيه لا يقبل التفاوت، فامتنع أن يقال أن أحدهما أقوى.

المسألة السابعة

صانع العالم حي، لأنا قد دللنا على أنه قادر عالم ولا معنى للحي إلا الذي يصح أن يقدر ويعلم، **وهذه الصحة معناها نفي الامتناع**، ومعلوم أن الامتناع صفة عدمية فنفيها يكون نفياً للنفي فيكون ثبوتياً، فكونه تعالى حياً صفة ثابتة.

[الكاتبي:]

قال: وهذه الصحة معناها نفي الامتناع، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأن الامتناع إذا كان عدمياً كان نفيه ثبوتياً؟ وإنما يلزم ذلك إن لو وجب أن يكون أحد النقيضين ثبوتياً في الخارج، وهو ممنوع، وإن ادعيت ثبوته في الذهن يمنع كون الامتناع عدمياً في الذهن. أو نسلم ذلك حتى يلزم منه كون هذه الصحة ثبوتية فيه، ولكن لا يلزم منه المطلوب.

[الرازي:]

المسألة الثامنة

إنه تعالى مريد، لأنا رأينا الحوادث يحدث كل واحد منها في وقت خاص مع جواز حدوثه قبله أو بعده، فاختصاصه بذلك الوقت المعين لا بد له من مخصص. وذلك المخصص ليس هو القدرة، لأن القدرة تأثيرها في الإيجاد، وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات، ولا العلم، لأن العلم يتبع المعلوم، وهذه الصفة مستتبعة، وظاهر أن الحياة والسمع والبصر والكلام لا يصلح لذلك، فلا بد من صفة أخرى وهي الإرادة. فإن قالوا: كما أن القدرة صالحة للإيجاد في كل الأوقات فكذلك الإرادة صالحة للتخصيص في كل الأوقات، فإن افتقرت القدرة إلى مخصص زائد فلتفتقر الإرادة إلى مخصص زائد، فنقول: المفهوم من كونه مخصصاً مغاير للمفهوم من كونه مؤثراً، فوجب التغاير بين القدرة والإرادة.

[الكاتبي:]

قال: إنه تعالى مريد، لأنا رأينا الحوادث يحدث كل واحد منها في وقت خاص مع جواز حدوثه قبله وبعده، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم جواز حدوثه قبله وبعده، فإن ذلك ممتنع. ولئن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يكون المخصص هو بعض الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية فقبل وجوده ما وجد ذلك فلم يوجد ذلك الحادث.

[الرازي:]

المسألة التاسعة

إنا إذا علمنا شيئاً ثم أبصرناه وجدنا بين الحالتين تفرقة بديهية، وذلك يدل على أن الإبصار والسماع مغايران للعلم، وقال قوم: إنه لا معنى للرؤية إلا تأثر الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها، ولا معنى للسمع إلا تأثر الصماخ بسبب وصول تموج الهواء إليه، وهذا باطل لوجوه، أما الأول، فلأنا نرى نصف كرة العالم على غاية عظمها وانطباع العظيم في الصغير محال، ولأنا نرى الأطوال والعروض

وارتسام هذه الأبعاد في نقطة الناظر[١٧٧] محال. وأما الثاني، فلأنا إذا سمعنا صوتاً علمنا جهته، وذلك يدل على أنا أدركنا الصوت في الخارج، ولأنا نسمع كلام الإنسان من وراء الجدار، ولو كنا لا نسمع الكلام إلا عند وصوله إلينا وجب أن لا نسمع الحروف من وراء الجدار، لأن ذلك التموج لما وصل إلى الجدار لم يبق على شكله الأول. فثبت بما ذكرنا أن الإبصار والسماع نوعان من الإدراك مغايران للعلم. وإذا ثبت هذا فنقول: الدلائل السمعية دالة على كونه تعالى سميعاً بصيراً، والعقل أيضاً يقوي ذلك لما أن هذين النوعين من الإدراك من صفات الكمال، ويجب وصف الله تعالى بكل الكمالات، فوجب علينا إثبات هذه الصفات، إلا أن يذكر الخصم دليلاً عقلياً يمنع من إجراء هذه الآيات والأخبار على ظواهرها، ولكن ذلك معارضة، من ادعاها فعليه البيان.

---

[١٧٧] نقطة الناظر: النقطة الناظرة، والتصحيح عن سائر المخطوطات.

[الكاتبي:]

قال: أنا نرى نصف العالم، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم امتناع انطباع العظيم في الصغير على ما ذكروه من التفسير، فإن المنطبع في الصغير ليس هو نفس العظيم بل مثاله وصورته، ومثال الشيء لا يجب أن يكون مساوياً له من جميع الوجوه، ليلزم أن يكون مقداره مساوياً لمقداره.

[الرازي:]

المسألة العاشرة

أجمع الأنبياء والرسل على كونه تعالى متكلماً، وإثبات نبوة الأنبياء لا يتوقف على العلم بكونه تعالى متكلماً[١٧٨] ، وحينئذ يتم هذا الدليل. ولأن كونه تعالى آمراً وناهياً من صفات الجلال ونعوت الكمال والعقل يقتضي إثباته لله تعالى.

المسألة الحادية عشرة[١٧٩] في إثبات أنه تعالى عالم وله علم

أهم المهمات في هذه المسألة تعيين محل البحث، فنقول: إن من علم شيئاً فإنه يحصل بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة، وتلك النسبة هي المسماة بالشعور والعلم والإدراك، فنحن ندّعي أن هذه النسبة أمر زائد على الذات. ومنهم من قال: إن العلم صفة حقيقية تقتضي هذه النسبة، ومنهم من قال: العلم صفة حقيقية توجب حالة أخرى وهي العالمية، ثم إن هذه العالمية توجب تلك النسبة الخاصة، والمتكلمون يسمون هذه النسبة بالتعلق، وأما نحن فلا ندّعي إلا ثبوت هذه النسبة.

والذي يدل على كون هذه النسبة زائدة على الذات وجوه، الأول أنا بعد العلم بذاته نحتاج إلى دليل منفصل في إثبات كونه قادراً عالماً، والمعلوم مغاير لما هو غير المعلوم. الثاني أن العلم نسبة مخصوصة والقدرة نسبة أخرى مخصوصة، وأما الذات فهو موجود قائم بالنفس ليس من قبيل النسب والإضافات، فوجب التغاير.

---

[١٧٨] متكلماً: متكلم.

[١٧٩] عشرة: عشر.

الثالث: لو كان العلم نفس القدرة لكان كل ما كان معلوماً كان مقدوراً وهو باطل، لأن الواجب والممتنع معلومان وغير مقدورين. الرابع أنا إذا قلنا: الذات، ثم قلنا: الذات عالمة، فإنا ندرك بالضرورة التفرقة بين ذلك التصور وبين ذلك التصديق، وذلك يوجب التغاير.
احتجوا بأن[١٨٠] لو كان لله تعالى علم لكان علمه متعلقاً بعين ما يتعلق به علمنا، فوجب تماثل العلمين، فيلزم إما قدمهما معاً أو حدوثهما معاً. قلنا: ينتقض بالوجود، فإنه من حيث أنه وجود مفهوم واحد، ثم إن وجود الله تعالى قديم ووجودنا حادث.
وقالت الفلاسفة: لو حصلت له صفة لكانت تلك الصفة مفتقرة إلى تلك الذات فتكون ممكنة، ولا بد لها من مؤثر، وذلك المؤثرهو تلك الذات، والقابل أيضاً هو تلك الذات، فالشيء الواحد يكون قابلاً وفاعلاً معاً وهو محال. والجواب: إن **هذا يشكل بلوازم الماهيات مثل فردية الثلاثة وزوجية الأربعة،** فإن فاعلها وقابلها ليس إلا تلك الماهيات.

[الكاتبي:]
قال: والذي يدل على كون هذه النسبة زائدة على الذات وجوه، إلى آخره.
قلنا: **الوجوه الأربعة بعد تسليمها تدل على أن مفهوم هذه النسبة مغاير لمفهوم الذات، ولكن لماذا يلزم منه كون هذه النسبة صفة ثبوتية زائدة على الذات الذي هو المطلوب؟**
قال: هذا يشكل بلوازم الماهيات مثل فردية الثلاثة وزوجية الأربعة، إلى آخره.
قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت الفردية والزوجية من الأمور الثبوتية، وهو ممنوع، بل هما من الاعتبارات العقلية لا وجود لها في الخارج ولا تحتاج إلى فاعل وقابل، فلا يرد علينا نقضاً.

---

[١٨٠] بأن: بأنه.

[ابن كمونة:]

قال في مسألة أن له تعالى علماً: الوجوه الأربعة بعد تسليمها تدل على أن مفهوم هذه النسبة مغاير لمفهوم الذات، ولكن لماذا يلزم منه كون هذه النسبة [صفة] ثبوتية زائدة على الذات الذي هو المطلوب[١٨١] ؟

أقول: إن الذي ادعاه هو الثبوت والمغايرة مطلقاً، وهو أعم من الثبوت والمغايرة الخارجية، ولا يلزم من ثبوت العام ثبوت الخاص. وقد صرح في كتاب الأربعين بذلك في قوله: إنا لا ندّعي في هذه المسألة أزيد من أن المفهوم من نفس كونه تعالى عالماً قادراً حياً ليس نفس المفهوم من ذاته بل هو أمر مغاير لذاته.

[الرازي:]

المسألة الثانية عشرة[١٨٢]

هذه النسب المخصوصة والإضافات المخصوصة المسماة بالقدرة وبالعلم لا شك أنها أمور غير قائمة بأنفسها بل ما لم توجد ذات قائمة بنفسها تكون هذه المفهومات صفات[١٨٣] لها فإنه يمتنع وجودها. إذا ثبت هذا فنقول: إنها مفتقرة إلى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر إلا ذات الله، فتكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والإضافات، ثم لا يمتنع في العقل أن تكون تلك الذات موجبة لها ابتداء، ولا يمتنع أن تكون تلك الذات موجبة لصفات أخرى حقيقية أو إضافية. ثم إن تلك الصفات توجب هذه النسب والإضافات[١٨٤] ، وعقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضايق.

---

[١٨١] قال في مسألة ... هو المطلوب: قال في مسألة أن له تعالى علماً إلى آخره، ج.

[١٨٢] عشرة: عشر.

[١٨٣] صفات: صفاة.

[١٨٤] والإضافات: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

المسألة الثالثة عشرة[185]

قالت المعتزلة: الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل، وهذا عندنا باطل لوجوه، أحدها **أن تلك الإرادة لو كانت حادثة لما أمكن إحداثها إلا بإرادة أخرى** ولزم التسلسل وهو محال. الثاني **أن تلك الإرادة إذا وجدت لا في المحل**، وذات الله تعالى قابلة للصفة[186] المريدية وسائر الأحياء يقبلون هذه المريدية، فلم تكن تلك الإرادة بإيجاب المريدية لله تعالى أولى من إيجاب المريدية لغير الله تعالى، وعند هذا يلزم توافق جميع الأحياء في صفة المريدية وهو محال. وليس لهم أن يقولوا: إن اختصاصها بالله أولى، لأنه تعالى لا في محل، وهذه الإرادة أيضاً لا في محل، فهذه المناسبة هناك أتم، لأنا نقول: كونه تعالى لا في محل قيد عدمي، فلا يصلح للتأثير في هذا الترجيح. الثالث **أن تلك**[187] **الإرادة لما أوجبت المريدية لله تعالى فقد حدث**[188] **لله تعالى صفة المريدية**، لكنا قد دللنا على أن حدوث الصفة في ذات الله تعالى محال.

[الكاتبي:]

قال: إن تلك الإرادة لو كانت حادثة لما أمكن إحداثها إلا بإرادة الأخرى.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان كل حادث محتاجاً إلى إرادة توجب حدوثها، وهو ممنوع، بل المحتاج إلى الإرادة ليس إلا الحادثات التي هي غير الإرادة. وأما الإرادة فتحدث من غير إرادة أخرى، لم قلتم بأنه ليس كذلك، لا بد له من دليل؟

قال: إن تلك الإرادة إذا حدثت لا في محل، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن تلك الإرادة بإيجاب المريدية لله تعالى ليست أولى من إيجاب المريدية لغير الله تعالى، وما الدليل عليه فلعل هناك شيء يقتضي الأول دون الثاني، ونحن لا ندركه.

قال: إن الإرادة لما أوجبت[189] المريدية لله تعالى فقد حدث لله تعالى صفة المريدية.

---

[185] عشرة: عشر.

[186] للصفة: للصفات.

[187] تلك: -، والإضافة عن الكاتبي.

[188] حدث: حدثت، والتصحيح عن الكاتبي.

[189] أوجبت: أوجب، أ.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت المريدية صفة ثبوتية، وهو ممنوع، بل هي من الأمور الإضافية الاعتبارية، ولا امتناع في حدوث الأمور الإضافية لله تعالى. فإن كان حادث يحدث فقد حدث لله تعالى معية معه وقبلية وبعدية.

[ابن كمونة:]

قال على إبطال قول بعض المعتزلة بأنه تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل بل تلك الإرادة لو كانت حادثة لما أمكن إحداثها إلا بإرادة أخرى فيلزم التسلسل وهو محال: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان كل حادث محتاجاً إلى إرادة توجب حدوثها وهو ممنوع، بل المحتاج إلى الإرادة ليس إلا الحادثات التي هي غير الإرادة، وأما الإرادة فتحدث من غير إرادة أخرى. لم قلتم بأنه ليس كذلك، لا بد له من دليل[١٩٠].

أقول: إذا ثبت أن الحوادث لأجل حدوثها تفتقر إلى سبق إرادة مخصصة لما[١٩١] بينه صاحب الكتاب في مسألة إثبات الإرادة وجب[١٩٢] أن يكون كل حادث مفتقراً إلى ذلك، سواء كان[١٩٣] الحادث مغايراً للإرادة أو نفسها، وإنكار ذلك مكابرة البديهية، بل الوجه الصحيح في المنع أن لا نسلم الأصل الذي بنى ذلك عليه لا أن نقدح فيه بعد تسليم ذلك الأصل أو فرض سلامته عن الطعن.

[الرازي:]

المسألة الرابعة عشرة[١٩٤]

قال قوم من فقهاء ما وراء النهر: صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة، وقال الأكثرون: ليس كذلك. لنا

---

[١٩٠] قال على إبطال ... من دليل: قال على إبطال قول بعض المعتزلة ليس تعالى مريداً بإرادة حادثة لا في محل إلى آخره، ج.

[١٩١] لما: بما، ب.

[١٩٢] وجب: فوجب، ج.

[١٩٣] كان: + ذلك، ج.

[١٩٤] عشرة: عشر.

وجوه، **الأول**[١٩٥] أن صفة القدرة صفة مؤثرة على سبيل الصحة، وصفة التخليق، إن كانت مؤثرة على سبيل الصحة أيضاً، كانت هذه الصفة عين[١٩٦] صفة القدرة، وإن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم كونه تعالى مؤثراً بالإيجاب لا بالاختيار وذلك باطل. وأيضاً، فهو لكونه موصوفاً بالقدرة يلزم أن يكون تأثيره على سبيل الصحة، ولكونه موصوفاً بهذه الصفة يلزم أن يكون تأثيره على سبيل الوجوب، فيلزم أن يكون المؤثر الواحد مؤثراً على سبيل الصحة وعلى سبيل الوجوب معاً، وهو محال. وأيضاً، **إن كانت القدرة صالحة للتأثير لم يمتنع وقوع المخلوقات بالقدرة**، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث المخلوقات على هذه الصفة، وإن لم تكن القدرة صالحة للتأثير وجب أن لا تكون القدرة قدرة وهو محال. وأيضاً، فهذا التخليق إن كان قديماً لزم من قدمه قدم المخلوق، وإن كان محدثاً افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل.

واحتج القائلون بإثبات هذه الصفة بأن قالوا: إنا نعلم أنه تعالى قادر على خلق الشموس والأقمار الكثيرة في هذا العالم لكنه ما خلقها، فصِدْق هذا النفي والإثبات يدل على الفرق بين كونه تعالى قادراً وبين كونه خالقاً. ثم نقول: هذا الخلق إما أن يكون عين[١٩٧] المخلوق وإما أن يكون صفة قائمة بذات الله تعالى تقتضي وجود هذا المخلوق، والأول باطل، لأن العقل يقول: إنما وجد هذا المخلوق، لأن الله خلقه، فيعلل وجود المخلوق بتخليق الله تعالى إياه، فلو كان هذا التخليق عين وجود ذلك المخلوق لكان قولنا: إنما وجد ذلك المخلوق بأن الله تعالى خلقه، جارياً مجرى أن يقال: إنما وجد ذلك المخلوق لنفسه، ومعلوم أنه باطل، فإنه لو وجد لنفسه لامتنع وجوده بإيجاد الله تعالى، وذلك يوجب نفي الصانع، ولأن كونه تعالى خالقاً صفة له والمخلوق ليس صفة له وذلك يوجب التغاير. ولما بطل هذا القسم ثبت أن كونه تعالى خالقاً لذلك المخلوق مغايراً[١٩٨] لذلك المخلوق، وهذه الأبحاث عميقة.

[الكاتبي:]

وأما الوجه الأول من المسألة الرابعة عشر، فمبني على كونه تعالى فاعلاً بالاختيار، وقد عرفت ضعف دليلهم فيه. وأما الثاني، فنقول: لم قلتم: إن القدرة إن كانت صالحة للتأثير لم يمتنع وقوع المخلوقات بالقدرة؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كانت صالحة للتأثير في كل شيء وهو عين محل النزاع.

---

[١٩٥] الأول: أحدها، والتصحيح عن الكاتبي.

[١٩٦] عين: غير.

[١٩٧] عين: غير.

[١٩٨] مغايراً: مغاير.

وأما الثالث، فنقول: لم قلتم بأنه مخلوق ليس بقديم؟ وما ذكروه من الدليل على حدوث العالم فقد عرفت ضعفه.

[الرازي:]

المسألة الخامسة عشرة[١٩٩]

الكلام صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، والدليل عليه هو أن الألفاظ الدالة على الأمر مختلفة بحسب اختلاف اللغات، وحقيقة الأمر ماهية واحدة فوجب التغاير. وأيضاً، اللفظ الذي يفيد الأمر إنما يفيده لأجل الوضع والاصطلاح، وكون الأمر أمراً ماهية ذاتية لا يمكن تغيرها بحسب تغير[٢٠٠] الأوضاع، فوجب التغاير، فثبت أن الأمر ماهية قائمة بالنفس يعبر عنها بالعبارات المختلفة. إذا ثبت هذا فنقول: تلك الماهية ليست عبارة عن إرادة المأمور به، لأنه تعالى أمر الكافر بالإيمان، وسنقيم البراهين اليقينية على أنه تعالى يمتنع أن يريد الإيمان من الكافر، فوجدنا هاهنا ثبوت الأمر بدون الإرادة فوجب التغاير، فثبت أن الأمر والنهي معانٍ[٢٠١] حقيقية قائمة بنفوس المتكلمين ويعبر عنها بألفاظ مختلفة.

المسألة السادسة عشرة[٢٠٢]

كلام الله تعالى قديم، ويدل عليه المنقول والمعقول. أما المنقول فقوله تعالى ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ﴾[٢٠٣] فأثبت الأمر لله من قبل جميع الأشياء، فلو كان أمر الله مخلوقاً لزم حصول الأمر من قبل نفسه وهو محال. والثاني قوله تعالى ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾[٢٠٤] ميز بين الخلق وبين الأمر، فوجب أن لا يكون الأمر داخلاً في الخلق. والثالث ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول: أعوذ

---

[١٩٩] عشرة: عشر.
[٢٠٠] تغير: تغيير.
[٢٠١] معانٍ: معاني.
[٢٠٢] عشرة: عشر.
[٢٠٣] سورة الروم (٣٠): ٤.
[٢٠٤] سورة الأعراف (٧): ٥٤.

بكلمات الله تعالى التامات، فوصف كلمات الله تعالى بالتمام، والمحدث لا يكون تاماً. والرابع أن الكلام من صفات الكمال، فلو كان محدثاً لكانت ذاته خالية عن صفات الكمال قبل حدوثه، والخالي عن الكمال ناقص وذلك على الله محال. والخامس أنا بينا أن كونه تعالى آمراً وناهياً من صفات الكمال، ولا يمكن أن يكون ذلك عين هذه العبارات بل لا بد وأن تكون صفات تدل عليها هذه العبارات، فلو كانت تلك الصفات حادثة لزم أن تكون ذاته محلاً للحوادث وهو محال. السادس أن الكلام لو كان حادثاً لكان إما أن يقوم بذات الله تعالى أو بغيره، أو لا يقوم بمحل، فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محلاً للحوادث وهو محال، وإن قام بغيره فهو أيضاً محال، لأنه لو جاز أن يكون متكلماً بكلام قائم بغيره لجاز أن يكون متحركاً بحركة قائمة بغيره وساكناً بسكون قائم بغيره وهو محال، وإن وجد ذلك الكلام لا في محل فهو باطل بالاتفاق.

واحتجوا على أن كلامه مخلوق بوجوه، أحدها أن حصول الأمر والنهي من غير حضور المأمور والمنهي عبث وجنون، وهو على الله محال. الثاني أنه تعالى[٢٠٥] إذا أمر زيداً بالصلاة فإذا أداها لم يبق ذلك الأمر، وما ثبت عدمه امتنع قدمه. الثالث أن النسخ في الأوامر والنواهي جائز وما ثبت زواله امتنع قدمه. الرابع أن قوله تعالى ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً﴾[٢٠٦] و﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[٢٠٧] أخبار عن الماضي، وهذا إنما يصح إن لو كان المخبر عنه سابقاً على الخبر، فلو كان الخبر موجوداً في الأزل لكان الأزلي مسبوقاً بغيره وأنه محال. والجواب أن كل ما ذكرتم في الأمر والنهي معارض بالعلم، فإن الله تعالى لو كان عالماً في الأزل بأن العالم موجود لكان ذلك جهلاً، ولو كان عالماً بأنه سيحدث فإذا أوجده وجب أن يزول العلم الأول، فحينئذ يلزم عدم القديم. وبالجملة فجميع ما ذكروه من الشبهات معارض بالعلم.

---

[٢٠٥] تعالى: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

[٢٠٦] سورة نوح (٧١): ١.

[٢٠٧] سورة القدر (٩٧): ١.

[ابن كمونة:]

فصّ[٢٠٨]: كلام الله تعالى قديم، إلى آخر المسألة[٢٠٩].

سؤال: أما الوجوه الثلاثة[٢١٠] فهي دلائل لفظية غير مفيدة لليقين، وأما الرابع فخطابي، وأما الخامس والسادس فمبنيان على أنه لا يكون محلاً للحوادث، وذلك وإن كان حقاً في نفسه لما بين في الكتب الحكمية أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته، لكن حجة صاحب الكتاب عليه ضعيفة كما بينه الإمام المعترض.

[الرازي:]

المسألة السابعة عشرة[٢١١]

قالت الحنابلة: كلام الله تعالى ليس إلا الحروف والأصوات وهي قديمة أزلية، وأطبق العقلاء على أن الذي قالوه جحد للضروريات، ثم الذي يدل على بطلانه وجهان، الأول أنه إما أن يقال: إنه تكلم بهذه الحروف دفعة واحدة أو على التعاقب، فإن كان الأول لم يحصل منها هذه الكلمات التي نسمعها، لأن التي نسمعها حروف متعاقبة فحينئذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديماً. وإن كان الثاني فالأول لما انقضى كان محدثاً، لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادثاً. والوجه الثاني أن هذه الحروف والأصوات قائمة بألسنتنا وحلوقنا، فلو كانت هذه الحروف والأصوات نفس صفة الله لزم أن تكون صفة الله وكلمته حالة في ذات كل أحد من الناس. ثم إن النصارى لما أثبتوا حلول كلمة الله تعالى في عيسى عليه السلام وحده كفرهم جمهور المسلمين، فالذي يثبت هذا الحلول في حق كل أحد من الناس يكون كفره أغلظ من كفر النصارى بكثير.

احتجوا على قولهم بأن كلام الله مسموع بدليل قوله تعالى ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾[٢١٢]، وهذا يدل على أن كلام الله مسموع، فلما دل الدليل على أن كلام الله قديم وجب أن تكون هذه الحروف المسموعة قديمة. والجواب أن المسموع هو هذه الحروف المتعاقبة،

---

[٢٠٨] فصّ: بياض في ج.

[٢٠٩] كلام ... المسألة: كلام الله تعالى إلى آخره، ج.

[٢١٠] الثلاثة: + الأول، ب.

[٢١١] عشرة: عشر.

[٢١٢] سورة التوبة (٩): ٦.

وكونها متعاقبة يقتضي أنها حدثت بعد انقضاء غيرها، ومتى كان الأمر كذلك كان العلم الضروري حاصلاً بامتناع كونها قديمة.

المسألة الثامنة عشرة[٢١٣]

قال الأكثرون من أهل السنة: كلام الله تعالى واحد، والمعتزلة أظهروا التعجب منه وقالوا: الأمر والنهي والخبر والاستخبار حقائق مختلفة، فالقول بأن الكلام الواحد مع كونه واحداً أمر ونهي وخبر واستخبار يقتضي كون الحقائق الكثيرة حقيقة واحدة، وذلك باطل بالبديهة. واعلم أن عندنا الأمر عبارة عن الإعلام بحلول العقاب وكذلك النهي، وأما الاستفهام فإنه أيضاً إعلام مخصوص فيرجع حاصل جميع الأقسام إلى الإخبار، وكما لا يمتنع أن يكون العلم الواحد علماً بالأشياء الكثيرة، فكذلك لا يمتنع أن يكون الخبز الواحد خبراً عن الأشياء الكثيرة.

المسألة التاسعة عشرة[٢١٤]

إنه تعالى باقٍ لذاته خلافاً للأشعري، لنا أنه واجب لذاته والواجب لذاته يمتنع أن يكون واجباً لغيره فيمتنع كونه باقياً بالبقاء. وأيضاً، لو كان باقياً بالبقاء لكان كون بقائه باقياً إن كان لبقاء آخر لزم التسلسل، وإن كان لبقاء الذات لزم الدور، وإن كان لنفسه فحينئذ يكون البقاء باقياً لنفسه والذات باقية ببقاء الذات، فيكون البقاء واجب الوجود لذاته والذات واجبة الوجود لغيره، فحينئذ تنقلب الذات صفة والصفة ذاتاً وهو محال.

المسألة العشرون

اعلم أنه لا يلزم من عدم الدليل على الشيء عدم المدلول. ألا ترى أن في الأزل لم يوجد ما يدل على وجود الله تعالى؟ فلو لزم من عدم الدليل عدم المدلول لزم الحكم بكون الله تعالى حادثاً، وهذا محال.

---

[٢١٣] عشرة: عشر.
[٢١٤] عشرة: عشر.

إذا ثبت هذا فنقول: هذه الصفات التي عرفناها وجب الإقرار بها، فأما إثبات الحصر فلم يدل عليه دليل فوجب التوقف فيه، وصفات الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر.

الباب الخامس في بقية الكلام في الصفات وفيه مسائل

المسألة الأولى

أطبق أهل السنة على أن الله تعالى يصح أن يرى، وأنكرت الفلاسفة والمعتزلة والكرامية والمجسمة ذلك. أما إنكار الفلاسفة والمعتزلة فظاهر، وأما إنكار الكرامية والحنابلة فلأنهم أطبقوا على أنه تعالى لو لم يكن جسماً وفي مكان لامتنعت رؤيته. وأهم المهمات تعيين[٢١٥] محل النزاع، فنقول: الإدراكات ثلاث[٢١٦] مراتب، أحدها، وهو أضعفها، معرفة الشيء لا بحسب ذاته بل بواسطة آثاره كما يعرف من وجود البناء أن هاهنا بانياً، ومن وجود النقش أن هاهنا نقاشاً. وثانيها، وهو أوسطها، أن يُعرف الشيء بحسب ذاته المخصوصة كما إذا عرفنا السواد من حيث هو سواد والبياض من حيث هو بياض. وثالثها، وهو أكملها، كما إذا أبصرنا بالعين السواد والبياض، فإن بديهة العقل جازمة بأن هذه المرتبة في الكشف والجلاء أكمل من المرتبة المتقدمة. إذا عرفت هذا فنقول: أطبق أهل العلم على أنه يمكن معرفة الله تعالى بالوجه الأول، وهل يمكن معرفته بالوجه الثاني؟ فيه اختلاف، وهل يمكن معرفته بالوجه الثالث بمعنى أنه هل يمكن أن يحصل للبشر نوع إدراك نسبته إلى[٢١٧] ذات الله تعالى كنسبة الإبصار إلى المبصرات في قوة الظهور والجلاء؟ هذا هو المراد من قولنا: إنه تصح رؤية الله تعالى أم لا؟ عند هذا يظهر أن من قال: العلم الضروري حاصل بامتناعه فهو جاهل مكابر.

واحتج الجمهور من الأصحاب بأن قالوا: لا شك أنا نرى الطويل والعريض[٢١٨]، ولا معنى للطويل وللعريض إلا جواهر متألفة في سمت مخصوص، وذلك يدل على أن الجوهر مرئي، ولا نزاع أيضاً أن الألوان مرئية فثبت أن صحة الرؤية حكم مشترك فيه بين الجواهر والأعراض، والحكم المشترك فيه لا بد من علة مشتركة فيها[٢١٩]، والمشترك بين الجوهر والعرض إما الحدوث أو الوجود، والحدوث لا يصلح للعلية، لأن الحدوث عبارة عن وجود بعد عدم والقيد العدمي لا يصلح للعلية، فوجب أن تكون العلة هي الوجود، والله تعالى موجود، فوجب القول بصحة رؤيته. وهذا عندي ضعيف، لأنه

---

[٢١٥] تعيين: + (حاشية): تفسير.

[٢١٦] ثلاث: ثلاثة.

[٢١٧] إلى: -.

[٢١٨] والعريض: وللعريض.

[٢١٩] فيها: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

يقال: الجوهر والعرض مخلوقان، فصحة المخلوقية حكم مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة. والمشترك إما الحدوث وإما الوجود، والحدوث باطل بما ذكرتموه فبقي الوجود فوجب أن يصح كونه تعالى مخلوقاً، وكما أن هذا باطل، فكذلك ما ذكرتموه باطل.

وأيضاً، فإنا ندرك باللمس الطويل والعريض وندرك الحرارة والبرودة. فصحة الملموسية حكم مشترك، ونسوق الكلام إلى آخره حتى يلزم صحة كونه تعالى ملموساً، والتزامه مدفوع في بديهة العقل.

والمختار عندنا أن نقول: الدلائل السمعية دالة على حصول الرؤية وشبهات المعتزلة في امتناع الرؤية باطلة، فوجب علينا البقاء على تلك الظواهر. أما بيان تلك الدلائل السمعية فمن وجوه، أحدها قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢٢٠]، فنقول: النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته، والأول هو المقصود والثاني يوجب الامتناع عن إجرائه على ظاهره، لأن ذلك إنما يصح في المرئي الذي يكون له جهة، فوجب حمله على لازمه وهو الرؤية، لأن من لوازم تقليب الحدقة إلى سمت جهة المرئى حصول الرؤية، وإطلاق اسم السبب لإرادة المسبب جائز، وقولهم يضمر فيه إلى ثواب ربها خطأ، لأن زيادة الإضمار من غير حاجة لا يجوز. الثاني قوله تعالى ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[٢٢١] نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: الزيادة هي النظر إلى الله تعالى. والثالث قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو رَبِّهِمْ﴾[٢٢٢] وقوله تعالى ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ﴾[٢٢٣] وقوله تعالى ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ﴾[٢٢٤] وقوله ﴿بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾[٢٢٥] وقوله ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ﴾[٢٢٦] واللقاء عبارة عن الوصول، وهذا في حق الله تعالى محال، إلا أن من رأى شيئاً فكان بصره[٢٢٧] لقيه ووصل إليه، فوجب حمل اللفظ عليه. وقوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[٢٢٨]، وتخصيص الكفار بهذا الحجب يدل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين. الرابع قوله تعالى ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾[٢٢٩]، والملك الكبير هو الله

---

[٢٢٠] سورة القيامة (٧٥): ٢٢-٢٣.

[٢٢١] سورة يونس (١٠) ٢٦.

[٢٢٢] سورة البقرة (٢): ٤٦.

[٢٢٣] سورة الكهف (١٨): ١٠٥.

[٢٢٤] سورة الكهف (١٨): ١١٠.

[٢٢٥] سورة السجدة (٣٢): ١٠.

[٢٢٦] سورة الأحزاب (٣٣): ٤٤.

[٢٢٧] فكان بصره: فكما ابصره، والتصحيح عن سائر المخطوطات.

[٢٢٨] سورة المطففين (٨٣): ١٥.

[٢٢٩] سورة الإنسان (٧٦): ٢٠.

تعالى، وذلك يدل على أنه عليه السلام يرى ربه يوم القيامة. وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه وسلام ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[٢٣٠]، ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لكان موسى جاهلاً بالله تعالى. وقوله تعالى ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾[٢٣١] علق الرؤية على استقرار الجبل، وهذا الشرط ممكن والمعلق بالممكن ممكن. وقوله ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾[٢٣٢] والتجلي هو الرؤية، وذلك لأن الله تعالى خلق في الجبل حياة وسمعاً وبصراً[٢٣٣] وعقلاً وفهماً وخلق فيه رؤية رأى الله بها. وقوله صلى الله عليه وسلم: سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر[٢٣٤]، والمقصود من هذا التشبيه تشبيه الرؤية بالرؤية، لا تشبيه المرئي بالمرئي. الخامس أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في أن محمداً صلى الله عليه وسلم رأى ربه أم لا؟ واختلافهم في الوقوع يدل ظاهراً على اتفاقهم على الصحة.

أما المعتزلة فقد ذكروا وجوهاً، أحدها قوله تعالى ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[٢٣٥]، والرؤية إدراك فنفي الإدراك يوجب نفي الرؤية. والثاني هو أن الله تعالى تمدح بنفي الإدراك وكل ما عدمه مدح[٢٣٦] كان وجوده نقصاً، والنقص على الله تعالى محال. والثالث قوله تعالى ﴿لَن تَرَانِي﴾[٢٣٧] و﴿لَن﴾ تفيد التأبيد، فوجب أن يقال: إن موسى عليه السلام[٢٣٨] لا يرى الله تعالى البتة، وكل من قال: إن موسى لا يرى الله تعالى البتة، قال: إن غيره لا يراه أيضاً. الرابع قالوا: إنه متى حصلت هذه الشرائط الثمانية وجبت الرؤية، أحدها سلامة الحاسة، الثاني كون الشيء بحيث لا يمتنع رؤيته، الثالث عدم القرب القريب، الرابع عدم البعد البعيد، الخامس عدم اللطافة، السادس عدم الصغر، السابع عدم الحجاب، الثامن حصول المقابلة. والدليل على وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط الثمانية أنه لو لم تجب الرؤية عند حصولها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وشموس وأقمار ونحن لا نراها، وذلك جهالة عظيمة فثبت وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط الثمانية. إذا ثبت هذا فنقول: أما الشرائط الستة الأخيرة فهي لا تعقل إلا في حق الأجسام والله تعالى ليس بجسم فيمتنع كونها شرائط في رؤية الله تعالى. فيبقى

---

[٢٣٠] سورة الأعراف (٧): ١٤٣.

[٢٣١] سورة الأعراف (٧): ١٤٣.

[٢٣٢] سورة الأعراف (٧): ١٤٣.

[٢٣٣] وسمعاً وبصراً: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

[٢٣٤] ليلة البدر: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

[٢٣٥] سورة الأنعام (٦): ١٠٣.

[٢٣٦] مدح: مدحا.

[٢٣٧] سورة الأعراف (٧): ١٤٣.

[٢٣٨] عليه السلام: صلى الله عليه وسلم.

أن يقال: الشرط المعتبر في حصول رؤية الله تعالى ليس إلا سلامة الحاسة، وكون الشيء بحيث يصح أن يرى وهما حاصلان في الحال، فكان يجب أن نراه في الحال وحيث لم نره في الحال[٢٣٩] علمنا أن ذلك لأنه تمتنع رؤيته لذاته والعلم به ضروري. الخامس قولهم: إنه تعالى ليس بمقابل للرائي ولا في حكم المقابل له، فوجب أن تمتنع رؤيته والعلم به ضروري.

والجواب عن التمسك بقوله تعالى ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[٢٤٠] من وجهين، الأول أن لفظ الأبصار صيغة جمع وهي تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم السلب، فنقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية لا السالبة الكلية. والثاني أن الإدراك عبارة عن إبصار الشيء مع إبصار جوانبه وأطرافه، وهذا في حق الله تعالى محال، ونفي الإبصار الخاص لا يوجب نفي أصل الإبصار.

والجواب عن قولهم: تمدح بعدم الإبصار فكان وجوده نقصاً والنقص على الله محال، أن نقول: إنه تعالى تمدح بكونه قادراً على حجب الأبصار عن رؤيته فكان سلب هذه القدرة نقصاً. ثم نقول: هذه الآية تدل على إثبات صحة الرؤية من وجهين، أحدهما أنه تعالى لو كان بحيث تمتنع رؤيته لذاته لما حصل التمدح بنفي هذه الرؤية بدليل أن المعدومات لا تصح رؤيتها وليس لها صفة مدح بهذا السبب. أما[٢٤١] إذا كان الله تعالى بحيث يصح أن يرى، ثم إنه قادر على حجب جميع الأبصار عن رؤيته كان هذا صفة مدح. الثاني أنه تعالى نفى أن تراه جميع الأبصار، وهذا يدل بطريق المفهوم على أنه يراه بعض الأبصار، كما أنه إذا قيل: إن قرب السلطان لا يصل إليه كل الناس، فإنه يفيد أن بعضهم يصل إليه.

والجواب عن التمسك بقوله ﴿لَن تَرَانِي﴾[٢٤٢] أن هذا أيضاً يدل على كونه تعالى جائزاً منه الرؤية، لأنه لو كان ممتنع الرؤية لقال: لا يصح رؤيتي. ألا ترى أن من كان فى كمه حجر فظنه بعضهم طعاماً، فقال: أعطني هذا لآكله، كان الجواب الصحيح أن يقال: هذا لا يؤكل. أما إذا كان ذلك الشيء طعاماً يصح أكله فحينئذ يصح أن يقول المجيب: إنك لن تأكله.

والجواب عن قولهم: لو صحت رؤيته لرأيناه الآن، أنا لا نسلم أن رؤية المحدثات واجبة الحصول عند حصول هذه الشرائط، فلم قلتم: إن رؤية الله تعالى واجبة الحصول عندها لأن رؤيته تعالى بتقدير حصولها[٢٤٣] مخالفة لرؤية المحدثات، ولا يلزم من حصول حكم في الشيء حصوله فيما يخالفه؟ والجواب

---

[٢٣٩] في الحال: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

[٢٤٠] سورة الأبصار (٦): ١٠٣.

[٢٤١] أما: انما.

[٢٤٢] سورة الأعراف (٧): ١٤٣.

[٢٤٣] بتقدير حصولها: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

عن قولهم: لو كان مرئياً لوجب كونه مقابلاً للرائي[٢٤٤]، هو أنكم إن ادعيتم فيه الضرورة فهو باطل، لأنا فسرنا الرؤية بشيء يمتنع ادعاء البديهة في امتناعه، وإن ادعيتم الدليل فاذكروه.

المسألة الثانية في أنه ليس عند البشر معرفة كنه الله تعالى

والدليل عليه أن المعلوم عند البشر أحد أمور أربعة، إما الوجود، وإما كيفيات الوجود وهي الأزلية والأبدية والوجوب، وإما السلوب وهي أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وإما الإضافات[٢٤٥] وهي العالمية والقادرية والذات المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات المفهومات مغايرة لها لا محالة، وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة إلا أنها ذات لا ندري[٢٤٦] ما هي إلا أنها موصوفة بهذه الصفات، وهذا يدل على أن حقيقته المخصوصة غير معلومة.

المسألة الثالثة في بيان أن إله العالم واحد

اعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحداً فلا جرم إمكان إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية. وإذا ثبت هذا فنقول: إن جميع الكتب الإلهية ناطقة بالتوحيد فوجب أن يكون التوحيد حقاً.

الحجة الثانية هو أنا لو قدرنا إلهين لكان أحدهما إذا انفرد صح تحريك الجسم منه[٢٤٧]، ولو انفرد الثاني يصح منه تسكينه، فإذا اجتمعا وجب أن يبقيا على ما كانا عليه حال الانفراد، فعند الاجتماع يصح أن يحاول أحدهما التحريك والثاني التسكين. فإما أن يحصل المرادان وهو محال، وإما أن يمتنعا وهو أيضاً محال، لأنه يكون كل واحد منهما عاجزاً. وأيضاً المانع من كل واحد من تحصيل مراده حصول مراد الآخر، والمعلول لا يحصل إلا مع علته، فلو امتنع المرادان لحصلا وذلك محال، وإما أن يمتنع أحدهما دون الثاني وذلك أيضاً محال، لأن الممنوع يكون عاجزاً والعاجز لا يكون إلهاً. ولأنه[٢٤٨] لما كان كل

---

[٢٤٤] للرائي: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

[٢٤٥] الإضافات: الإضافيات.

[٢٤٦] ندري: يدرك، والتصحيح عن سائر المخطوطات.

[٢٤٧] تحريك الجسم منه: منه تحريك الجسم، والتصحيح عن الكاتبي.

[٢٤٨] ولأنه: لانه.

واحد منهما مستقلاً بالإيجاد لم يكن عجز أحدهما أولى من عجز الآخر. فثبت أن القول بوجود إلهين يوجب هذه الأقسام الفاسدة، فكان القول به باطلاً.

الحجة الثالثة: إنا بينا أن الإله يجب أن يكون قادراً على جميع الممكنات، فلو فرضنا إلهين لكان كل واحد منهما قادراً على جميع الممكنات، فإذا أراد كل واحد منهما تحريك جسم، فتلك الحركة إما أن تقع بهما أو لا تقع بواحد منهما أو تقع بأحدهما دون الثاني. والأول محال لأن الأثر مع المؤثر المستقل واجب الحصول، ووجوب حصوله به يمنع من استناده إلى الثاني، فلو اجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان يلزم أن يستغني كل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون محتاجاً إليهما وغنياً عنهما وهو محال، وإما أن لا يقع بواحد منهما البتة فهذا يقتضي كونهما عاجزين، وأيضاً، فامتناع وقوعه بهذا إنما يكون لأجل وقوعه بذلك وبالضد، فلو امتنع وقوعه بهما لوقع بهما معاً وهو محال، وإما أن يقع بواحد دون الثاني فهو باطل ومحال لأنهما[٢٤٩] لما استويا في صلاحية الإيجاد كان وقوعه بأحدهما دون الثاني ترجيحاً من غير مرجح وهو محال.

الحجة الرابعة: إنهما لو اشتركا في الأمور المعتبرة في الإلهية فإما أن لا يمتاز أحدهما عن الآخر في أمر من الأمور، وإما أن لا[٢٥٠] يحصل هذا الامتياز، فإن كان الثاني[٢٥١] فقد بطل التعدد، وأما الأول[٢٥٢] فباطل لوجهين، أحدهما أنهما لو اشتركا في الإلهية واختلفا في أمر آخر وما به المشاركة غير ما به المايزة فكل واحد منهما مركب، وكل مركب ممكن، وكل ممكن محدث فالإلهان محدثان، هذا خلف. والثاني هو أن ما حصل به الامتياز إما أن يكون معتبراً في الإلهية أو لا يكون، فإن كان الأول كان عدم الاشتراك فيه يوجب عدم الاشتراك في الإلهية، وإن كان الثاني كان ذلك فضلاً زائداً على الأحوال المعتبرة في الإلهية، وذلك صفة نقص وهو على الله محال.

المسألة الرابعة

القائلون بالشرك طوائف، الطائفة الأولى عبدة الأوثان والأصنام ولهم تأويلات، أحدها أن الناس كانوا في قديم الدهر عبدة الكواكب، ثم اتخذوا لكل كوكب صنماً ومثالاً واشتغلوا بعبادتها وكانت نيتهم توجيه

---

[٢٤٩] لأنهما: لأنه.

[٢٥٠] لا: -.

[٢٥١] الثاني: الاول.

[٢٥٢] الأول: الثاني.

تلك العبادات إلى الكواكب، ولهذا السبب لما حكى الله عز وجل عن الخليل عليه السلام أنه قال لأبيه آزر ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[٢٥٣]، ثم ذكر عقيب هذا الكلام مناظرة إبراهيم مع القوم في إلهية الكواكب. الثاني أن الغالب على أهل العالم دين التشبيه ومذهب المجسمة، فالقوم كانوا يعتقدون أن الإله الأعظم نور في غاية العظمة والإشراق، وأن الملائكة أنوار مختلفة بالصغر والكبر، فلا جرم أنهم اتخذوا الصنم الأعظم وبالغوا في تحسين تركيبه باليواقيت والجواهر على اعتقاد أنه على صورة الله واتخذوا سائر الأصنام على صور مختلفة في الصغر والكبر على اعتقاد أنها صور الملائكة، فعلى هذا التقدير عبدة الأصنام تلامذة المشبهة. الثالث أن من الناس من قال: إن البشر ليس لهم أهلية عبادة الإله الأعظم، وإنما الغاية القصوى اشتغال البشر بعبادة ملك من الملائكة، ثم إن الملائكة يعبدون الإله الأعظم، ثم إن كل إنسان اتخذ صنماً على اعتقاد كونه مثالاً لذلك الملك الذي يدبر تلك البلدة واشتغل بعبادته. الرابع أن المنجمين كانوا يرصدون الأوقات الصالحة للطلسمات النافعة في الأفعال المخصوصة، فإذا وجدوا ذلك الوقت[٢٥٤] عملوا له صنماً ويعظمونه ويرجعون إليه في طلب المنافع، كما يرجعون[٢٥٥] إلى الطلسمات المعمولة في كل باب، واعلم أنه لا خلاص من هذه الأبواب إلا إذا اعتقدنا أنه لا مؤثر ولا مدبر إلا الواحد القهار.

[الكاتبي:]

قال: إنا لو قدرنا آلهين لكان أحدهما إذا انفرد صح منه تحريك الجسم، إلى آخره.

قلنا: حاصل هذا الدليل أنا لو قدرنا إلهين وأراد أحدهما الحركة والآخر السكون لزم المحال فيلزم هذا المجموع محال، ولا يلزم من استحالة هذا المجموع إبطال وجود إلهين لجواز أن يكون انتفاؤه بانتفاء الجزء الآخر. لا يقال بأن إرادة أحدهما الحركة والآخر السكون أمر ممكن فلا يكون ملزوماً للمحال، فتعين أن يكون المستلزم للمحال هو وجود إلهين، لأنا نقول: لا نسلم إمكان هذا الجزء. ولئن سلمنا، لكن لا نسلم عدم استلزام الممكن للمحال، فإن الممكن قد يستلزم المحال لغيره. ولئن سلمنا، لكن لا نسلم أنه يلزم منه أن يكون مستلزم هذا الجزء الآخر، وإنما يلزم ذلك إن لو لزم من استلزام المجموع للمحال مع عدم استلزام أحد جزئيه له استلزام الجزء الآخر له وهو ممنوع. ألا

---

[٢٥٣] سورة الأنعام (٦): ٧٤.

[٢٥٤] الوقت: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

[٢٥٥] يرجعون: يرجع.

ترى أن كتابة زيد وعدمها مستلزم للمحال وكتابة زيد لا يستلزم المحال مع أنه لم يلزم أن يكون المستلزم هو عدم كتابته؟

وأما الحجة الثالثة، فمبنية على كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات وقد عرفت ضعف أدلته فيه.

وأما الرابعة، فلا نسلم أنهما لو اشتركاً في الأمور المعتبرة في الإلهية وامتياز أحدهما عن الآخر بأمر لزم التركيب، وإنما يلزم ذلك إن لو كان ما به الاشتراك والامتياز أمران داخلان في الحقيقة، وهو ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون حقيقة كل واحد منهما مخالفة لحقيقة الآخر واشتركا في أمر عرضي[٢٥٦]؟ وإذا كان كذلك كان ما به الاشتراك عارضاً له وما به الامتياز، هو تمام حقيقة كل واحد منهما، فلا يلزم التركيب حينئذ أصلاً.

وأما قوله بأن ما حصل به الامتياز إن كان معتبراً في الإلهية كان عدم الاشتراك فيه يوجب عدم الاشتراك في الإلهية، قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان معتبراً في الإلهية كل واحد منهما، وهو ممنوع.

وأما الذي نقله عن القائلين بالشرك فهو مجرد دعاوى من غير برهان.

---

[٢٥٦] عرضي: عارضي، أ.

[الرازي:]

الباب السادس في الجبر والقدر وما يتعلق بهما من المباحث وفيه مسائل

المسألة الأولى

المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل، وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلاً على سبيل الحقيقة، ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقدره. والدليل عليه أن القدرة الصالحة للفعل إما أن تكون صالحة للترك أو لا تكون، فإن لم تصلح للترك كان خالق تلك القدرة خالقاً لصفة موجبة لذلك الفعل، ولا نريد بوقوعه بقضاء الله إلا هذا، وأما إن كانت القدرة[٢٥٧] صالحة للفعل وللترك[٢٥٨] فإما أن يتوقف رجحان أحد الطرفين على الآخر على مرجح أو لا يتوقف، فإن توقف على مرجح فذلك المرجح إما أن يكون من الله أو من العبد، أو يحدث لا بمؤثر. فإن كان الأول فعند حصول تلك الداعية يجب الفعل وعند عدمه يمتنع الفعل وهو المطلوب، وإن كان من العبد[٢٥٩] عاد التقسيم الأول ويحتاج خلق تلك الداعية إلى داعية أخرى ولزم التسلسل. وأما إن حدثت تلك الداعية لا بمحدث أو نقول: إنه يرجح[٢٦٠] أحد الجانبين على الآخر لا لمرجح أصلاً، كان هذا قولاً باستغناء المحدث عن المحدث واستغناء المحدَث عن المحدِث استغناء الممكن عن المؤثر، وذلك يوجب نفي الصانع.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع ولا ينتهي إلى حد الوجوب؟ قلنا: هذا باطل لوجوه، أحدها أن المرجوح أضعف حالاً من المساوي، فلما امتنع حصول المساوي حال كونه مساوياً فبأن يمتنع حصول المرجوح حال كونه مرجوحاً كان أولى، وإذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول الراجح لامتناع الخروج عن النقيضين. والثاني أن عند حصول الداعي إلى أحد الجانبين لو حصل الطرف الثاني لكان قد حصل ذلك الطرف لا لمرجح أصلاً، وهذا القائل قد سلم أن الترجيح لا بد فيه من المرجح.

---

[٢٥٧] القدرة: -، والإضافة عن سائر المخطوطات.

[٢٥٨] للفعل وللترك: للترك.

[٢٥٩] العبد: العباد.

[٢٦٠] يرجح: ترجح.

الثالث أن عند حصول ذلك المرجح إن امتنع النقيض فهو الوجوب، وإن لم يمتنع فكل ما لا يمتنع لم يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض مع حصول ذلك المرجح ذلك الأثر تارة واقعاً وتارة غير واقع، فاختصاص أحد الوقتين دون الثاني بالوقوع إن توقف على انضمام قيد زائد إليه لزم أن يقال: إن حصول الرجحان كان موقوفاً على هذا القيد الزائد، لكنا فرضنا أن الحاصل قبل هذا الزائد كان كافياً في حصول الرجحان، وإن لم يتوقف على انضمام قيد زائد إليه لزم رجحان الممكن المتساوي لا لمرجح، وهو محال. إذا عرفت هذا فنقول: إنا لما اعترفنا بأن الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي فقد اعترفنا بكون العبد فاعلاً وجاعلاً، فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله تعالى، وإذا قلنا بأن المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله تعالى وقدره[٢٦١]، فهذا هو المختار.

وأما الخصم فإنه قال: العلم بكون العبد موجداً لأفعاله ضروري، والدليل عليه أن العلم بحسن المدح والذم علم ضروري، والعلم الضروري حاصل بأن حسن المدح والذم يتوقف على كون الممدوح والمذموم فاعلاً، وما يتوقف عليه العلم الضروري أولى بأن يكون ضرورياً. فهذه مقدمات ثلاث[٢٦٢]، فأولها أن العلم الضروري حاصل بحسن المدح والذم، والدليل عليه أن كل من أساء إلينا فإنا نجد من أنفسنا وجداناً ضرورياً أنا نذمه، ومن أحسن إلينا فإنا نجد من أنفسنا وجداناً ضرورياً أنا نمدحه، ومن نازع في هذا فقد نازع في أظهر العلوم الضرورية. وثانيها أن العلم الضروري حاصل بأن حسن المدح والذم يتوقف على علم المادح والذام بكون الممدوح والمذموم فاعلاً، وهذا أيضاً ظاهر، لأن من رمى وجه الإنسان بآجرة فإنه يذم الرامي ولا يذم الآجرة. فإذا قيل لذلك الذام: لم تذم هذا الرامي ولا تذم الآجرة؟ فإنه يقول: لأن ذلك الرامي هو الفاعل لهذا الفعل، وهذه الآجرة لم تفعل ذلك، وهذا يدل على أن العلم الضروري حاصل بأنه لا يحسن المدح والذم إلا عند كون الممدوح والمذموم فاعلاً. وثالثها أن الذي يتوقف عليه العلم الضروري يجب أن يكون ضرورياً، وهذا أيضاً ظاهر، لأن الفرع أضعف من الأصل، فلو كان الأصل غير ضروري لكان بتقدير وقوع الشك فيه يجب وقوع الشك في الفرع، وحينئذ يخرج هذا الفرع عن كونه ضرورياً. وإذا لاحت هذه المقدمات ظهر أن العلم بكون العبد فاعلاً علم ضروري. والجواب: إن ادعاء العلم بكون العبد فاعلاً علم ضروري موقوف على تلخيص معنى كون العبد فاعلاً.

---

[٢٦١] وقدره: وبقدرته.

[٢٦٢] ثلاث: ثلاثة.

فنقول: إن عنيتم به أن العبد قادر على الفعل وعلى الترك، وأن نسبة قدرته إلى الطرفين على السوية، ثم أنه في حال حصول هذا الاستواء دخل هذا الفعل في الوجود من غير أن خص ذلك القادر ذلك الطرف بمرجح وبمخصص البتة، فلا نسلم أن هذا القول صحيح، بل كان بديهة العقل تشهد ببطلانه. وإن عنيتم به أن عند حصول الداعية المرجحة صدر عنه هذا الأثر فهذا هو قولنا ومذهبنا ونحن لا ننكره البتة، إلا أنا نقول: لما كان عند حصول القدرة والداعية يجب الفعل وعند انتفائهما أو انتفاء أحدهما يمتنع، وجب أن يكون الكل بقضاء الله، وهذا مما لا سبيل إلى دفعه. فهذا منتهى البحث العقلي الضروري في هذا الباب.

المسألة الثانية في إثبات القدرة للعبد

اعلم أنا نعلم بالضرورة تفرقة بين بدن الإنسان السليم عن الأمراض الموصوف بالصحة وبين المريض العاجز، والمختار عندنا أن تلك التفرقة عائدة إلى سلامة البنية واعتدال المزاج. وأما أبو الحسن الأشعري فإنه أثبت صفة سماها بالقدرة مغايرة لاعتدال المزاج، واحتج على إثبات هذه الصفة بأن قال: نحن ندرك تفرقة بين الإنسان السليم الأعضاء وبين الزمن المقعد في أنه يصح الفعل من الأول دون الثاني، وتلك التفرقة ليست إلا في حصول صفة للقادر[٢٦٣] دون العاجز، وتلك الصفة هي القدرة. فيقال له: أتدعي حصول هذه التفرقة قبل حصول الفعل أو حال حصول الفعل؟ والأول باطل، لأن قبل حصول الفعل لا وجود للقدرة[٢٦٤] على الفعل عندكم، فإن مذهبك أن الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل وعلى هذا المذهب فالتفرقة الحاصلة قبل الفعل تمتنع أن تكون لأجل القدرة. والثاني باطل، لأن حال حصول الفعل يمتنع منه الترك، وإلا لزم منه اجتماع النقيضين وهو محال. وأيضاً، تدّعي[٢٦٥] حصول هذه القدرة عندما يخلق الله الفعل في العبد أو عندما لا يخلقه فيه، والأول محال، لأن عند حصول الفعل لا يتمكن من تركه، والثاني محال، لأن عندما لا يخلق الله الفعل في العبد لا يتمكن العبد من فعله، فعلى جميع الأحوال ادعاء هذه التفرقة على مذهبه محال. سلمنا حصول التفرقة، لكن لم لا يجوز أن يقال: إنه إذا اجتمع الحار مع البارد انكسر كل واحد منهما بالآخر وتحصل كيفية متوسطة بينهما معتدلة؟ وتلك الكيفية هي القدرة. والحق عندنا أن العلم بحصول هذه التفرقة ضروري، وأن تلك

---

[٢٦٣] للقادر: القادر.

[٢٦٤] للقدرة: لها، والتصحيح عن سائر المخطوطات.

[٢٦٥] تدعي: ندعى.

التفرقة عائدة إلى ما ذكرناه من المزاج السليم، وأن تلك الصلاحية متى انضم إليها الداعية الجازمة صار مجموعها موجباً للفعل.

المسألة الثالثة

قال أبو الحسن الأشعري: الاستطاعة لا توجد إلا مع الفعل، وقالت المعتزلة: لا توجد إلا قبل الفعل. والمختار عندنا أن القدرة التي هي عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتدل فإنها حاصلة قبل حصول الفعل، إلا أن هذه القدرة[٢٦٦] لا تكفي في حصول الفعل البتة، ثم إذا انضمت الداعية الجازمة إليها صارت تلك القدرة مع هذه الداعية الجازمة سبباً للفعل المعين، ثم إن ذلك الفعل يجب وقوعه مع حصول ذلك المجموع، لأن المؤثر التام لا يتخلف عنه الأثر البتة. فنقول: قول من يقول: الاستطاعة قبل الفعل، صحيح من حيث أن ذلك المزاج المعتدل سابق، وقول من يقول: الاستطاعة مع الفعل، صحيح من حيث أن عند حصول مجموع القدرة والداعي الذي هو المؤثر التام يجب حصول الفعل معه.

المسألة الرابعة

قال أبو الحسن الأشعري: القدرة لا تصلح للضدين، وقالت المعتزلة أنها صالحة للضدين. وعندي: إن كان المراد من القدرة ذلك المزاج المعتدل وتلك السلامة الحاصلة في الأعضاء فهي صالحة للفعل والترك، والعلم به ضروري. وإن كان المراد أن القدرة ما لم تنضم إليها الداعية الجازمة المرجحة فإنها لا تصير مصدراً لذلك الأثر، وإن عند حصول المجموع لا تصلح للضدين فهذا حق، وتقرير الكلام فيه معلوم مما ذكرناه.

---

[٢٦٦] هذه القدرة: هذا القدر.

المسألة الخامسة

قال أبو الحسن الأشعري: العجز صفة قائمة بالعاجز تضاد القدرة، وعندنا: العجز عبارة عن عدم القدرة ممن شأنه أن يقدر على الفعل. والدليل عليه أنا متى تصورنا هذا العدم حكمنا بكونه عاجزاً وإن لم نعقل فيه أمراً آخر، وذلك يدل على أنا لا نعقل من العجز إلا هذا العدم[٢٦٧].

المسألة السادسة

اتفق المتكلمون على أن القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك، لكنهم اختلفوا في تفسير الترك. فقال الأكثرون: ترك الفعل عبارة عن أن لا يفعل شيئاً ويبقى الأمر على العدم الأصلي، **وهذا فيه إشكال، لأن القدرة صفة مؤثرة** والعدم عبارة عن نفي الأثر، فالقول بكون العدم أثراً للقدرة جمع بين النقيضين وهو محال، ولأن الباقي حال بقائه لا يكون مقدوراً، لأن تكوين الكائن محال. وقال الباقون: الترك عبارة عن فعل الضد، فعلى هذا التقدير القادر لا يخلو عن فعل الشيء وعن فعل ضده. فقيل: هذا يشكل من وجهين، الأول أن من استلقى على قفاه ولم يعمل شيئاً أصلاً فإنه يعلم بالضرورة أنه لم يفعل البتة شيئاً، فالقول بأنه فعل شيئاً مخالفة للضرورة. والثاني أن الباريء تعالى كان تاركاً لخلق العالم في الأزل فيلزم كونه فاعلاً في الأزل لضد العالم، وإذا كان ضد العالم أزلياً امتنع زواله، فكان يجب أن لا يوجد العالم في الأزل. والأصوب أن يقال: العلم بكون إله العالم قادراً على الفعل والترك علم ضروري، والشك في هذه التفاصيل لا يوجب الشك في تلك الجملة.

[الكاتبي:]

قال: وهذا فيه إشكال، لأن القدرة صفة مؤثرة، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم، بل هي صالحة للتأثير، ولا يلزم من صلاحيتها له كونها مؤثرة بالفعل.

---

[٢٦٧] العدم: القدر.

[الرازي:]

المسألة السابعة

قال أهل السنة: لا يمتنع تكليف ما لا يطاق، وقالت المعتزلة: إنه لا يجوز. حجة المثبتين وجوه، أحدها أنه تعالى علم من بعض الكفار أنه يموت على كفره، فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه أن يفعل الإيمان مقارناً للعلم بعدم الإيمان، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين. الثاني أنه كلف أبا لهب بالإيمان ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن أبداً فيلزم أنه تعالى كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهو جمع بين النقيضين. الثالث أنا بينا أن القدرة على الكفر والداعية إليه من خلق الله تعالى ومجموعها يوجب الكفر، فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بما لا يطاق.

المسألة الثامنة

نحن نعلم بالضرورة أن لنا محبوباً وأن لنا مبغوضاً[٢٦٨]. ثم إنه لا يجب أن يكون كل محبوب إنما كان[٢٦٩] محبوباً لإفضائه إلى شيء آخر، وأن يكون كل مبغوض إنما كان مبغوضاً لإفضائه إلى شيء آخر، وإلا لزم إما الدور وإما التسلسل وهما باطلان. فوجب القطع بوجود ما يكون محبوباً لذاته لا لغيره وبوجود ما يكون مبغوضاً لذاته لا لغيره. ثم لما تأملنا علمنا أن المحبوب لذاته هو اللذة والسرور ودفع الألم والغم، وأما ما يغاير هذه الأشياء فإنه يكون محبوباً لإفضائه إلى أحد هذه الأشياء. وأما المبغوض لذاته فهو الألم والغم ودفع اللذة والسرور، وأما ما يغاير هذه الأشياء فإنه يكون مبغوضاً لغيره.
إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم أن مذهبنا أن الحسن والقبح ثابتان في الشاهد بمقتضى العقل، وأما في حق الله تعالى فهي غير ثابتة[٢٧٠] البتة. أما بيان أنه ثابت بمقتضى العقل في الشاهد فيدل عليه وجوه، أحدها أن اللذة والسرور وما يفضي إليهما أو إلى أحدهما محكوم عليه بالحسن من هذه الجهة بمقتضى بديهة العقل، وأن الألم والغم وما يفضي إليهما أو إلى أحدهما محكوم عليه بالقبح. ووجوب الدفع من هذه الجهة بمقتضى الفطرة إلا إذا صارت هذه الجهة معارضة بغيرها، فحينئذ يزول هذا الحكم، مثاله أن

---

[٢٦٨] مبغوضاً: مطلوباً، والتصحيح عن سائر المخطوطات.
[٢٦٩] كل محبوب إنما كان: كل شيء، والتصحيح عن سائر المخطوطات.
[٢٧٠] فهي غير ثابتة: فهو غير ثابت.

الفسق وإن كان يفيد نوعاً من اللذة إلا أن العقل يمنع عنه وإنما يمنع منه لاعتقاده أنه يستعقب ألماً وغماً زائداً، وهذا يفيد أن جهة الحسن والقبح والترغيب والترهيب ليس إلا ما ذكرناه.
الثاني، وهو أن القائلين بالتحسين والتقبيح بحسب الشرع فسروا القبح بأنه الذي يلزم من فعله حصول العقاب، فيقال لهم: وهل تسلمون أن العقل يقتضي[٢٧١] وجوب الاحتراز عن العقاب؟ أو تقولون: إن هذا الوجوب لا يثبت إلا بالشرع؟ فإن قلتم بالأول، فقد سلمتم أن الحسن والقبح في الشاهد ثابت بمقتضى العقل. وإن قلتم بالثاني فحينئذ لا يجب عليه الاحتراز عن ذلك العقاب إلا بإيجاب آخر، وهذا الإيجاب معناه أيضاً ترتيب العقاب، وذلك يوجب التسلسل في ترتيب هذه العقابات وهو باطل. فثبت أن العقل يقضي بالحسن والقبح في الشاهد.

المسألة التاسعة في بيان أن العقل لا مجال له في أن يحكم في أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح

اعلم أنه لما ثبت أنه لا معنى للتحسين والتقبيح إلا جلب المنافع ودفع المضار، فهذا إنما يعقل ثبوته في حق من يصح عليه النفع والضرر، فلما كان الإله متعالياً عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقبيح في حقه. فإن أراد المخالف بالتحسين والتقبيح شيئاً سوى جلب المنافع ودفع المضار وجب عليه بيانه حتى يمكننا أن ننظر أنه هل يمكن إثباته في حق الله تعالى أم لا. فهذا هو الحرف الكاشف عن حقيقة هذه المسألة.
ثم نقول: الذي يدل على أنه لا يمكن إثبات الحسن والقبح في حق الله تعالى وجوه، أحدها أن الفعل الصادر عن الله تعالى إما أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة إليه على السوية أو لا يكون. فإن كان الأول فقد بطل الحسن والقبح، وإن كان الثاني لزم كونه ناقصاً بذاته مستكملاً بذلك الفعل، وذلك في حق الله محال. فإن قالوا: إن وجود ذلك الفعل وعدمه بالنسبة إليه على التساوي، إلا أنه تعالى يفعله لإيصال النفع إلى العبد، فنقول أيضاً: إيصال النفع إلى العبد وعدم إيصاله إليه إن استويا فقد بطل الحسن والقبح، وإن لم يستويا فقد عاد ما ذكرنا أنه ناقص بذاته متكمل بغيره وهو محال. الحجة الثانية: إن العالم محدث فكان حدوثه مختصاً بوقت معين لا محالة. فإن كان ذلك الوقت مساوياً لسائر الأوقات من جميع الوجوه فقد بطل توقيف فعل الله تعالى على الحسن والقبح، وإن اختص ذلك الوقت بخاصية لأجلها وقع الإحداث فيه لا في غيره، فإن كانت تلك الخاصية إنما حصلت فيه بتخصيص الله

---

[٢٧١] يقتضي: تقتضى.

تعالى ذلك الوقت بها، عاد البحث الأول. وإن كان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية لذاته ولعينه فحينئذ يجوز كون الوقت المعين سبباً لحدوث حادث مخصوص، وإذا جاز ذلك فقد بطل الاستدلال بحدوث الحوادث على الصانع لاحتمال أن يكون المؤثر فيها هو الأوقات. الحجة الثالثة: إنه تعالى علم من الكفار والفساق أنهم يكفرون ويفسقون، فكان صدور الإيمان والطاعة منهم محالاً ثم إنه أمرهم بالإيمان والطاعة، وهذا الأمر لا يفيدهم إلا استحقاق العقاب، فثبت أن توقيف أفعال الله تعالى وأحكامه على الحسن والقبح باطل.

المسألة العاشرة في أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات

ويدل عليه وجوه، أحدها أنا بينا أن كل فعل يصدر عن العبد فالمؤثر فيه مجموع القدرة والداعي على سبيل الإيجاب، وخالق تلك القدرة والداعية هو الله تعالى، وموجد السبب الموجب مريد للمسبب، فوجب كونه تعالى مريداً للكل. الثاني، لو حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله تعالى لكان الله تعالى مغلوباً والعبد غالباً، وهو محال. فإن قالوا: إنه تعالى قادر على أن يخلق الإيمان فيه بالإلجاء، فنقول: هذا ضعيف، لأنه تعالى إنما أراد منه الإيمان الاختياري وإنه قادر على تحصيل الإيمان على سبيل الإلجاء وهذا غير ذلك، فيلزم أن يقال أنه تعالى عاجز مغلوب على تحصيل مراده وأن العبد غالب قاهر، وهو محال. الثالث أنه تعالى علم من الكافر أنه يموت على الكفر وعلم أن ذلك العلم مانع لهم من الإيمان، وعلم أن قيام المانع يمنع الفعل، فعلمه بكونه في نفسه ممتنعاً يمنعه عن إرادته، فثبت أنه تعالى لا يريد الإيمان من الكافر.

احتجوا بأنه تعالى أمر الكافر بالإيمان والأمر يوافق الإرادة. وأيضاً، فعل المراد طاعة، فلو أراد الله تعالى الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعاً بكفره، ولأن إرادة السفه توجب السفاهة. والجواب عن الأول أنكم تقولون: الإرادة على وفق الأمر لا على وفق العلم، ونحن نقول: الإرادة على وفق العلم لا على وفق الأمر. وقولنا أولى، لأن العلم لا يبقى علماً إذا لم يوجد معلومه، أما الأمر، فلا يلزم زواله عند عدم الإتيان بالمأمور به، فثبت أن قولنا أولى. وعن الثاني أن الطاعة عبارة عن الإتيان بالمأمور به لا بالمراد، وهذا أولى، لأن الأمر صيغة ظاهرة والإرادة خفية. وعن الثالث أنه بناء على جريان حكم التحسين والتقبيح في أفعال الله تعالى وقد أبطلناه.

الباب السابع في النبوات وفيه مسائل

المسألة الأولى

إن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم، والدليل عليه أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده، وكل من كان كذلك كان رسولاً حقاً. فالمقام الأول أنه ادعى النبوة، وذلك معلوم بالتواتر. **والمقام الثاني أنه ظهرت المعجزة عليه**[٢٧٢]، فالدليل عليه وجوه، أحدها أنه ظهر القرآن عليه، والقرآن كتاب شريف بالغ في فصاحة اللفظ وفي كثرة العلوم، فإن المباحث الإلهية واردة فيه على أحسن الوجوه، وكذلك علوم الأخلاق وعلوم السياسات وعلم تصفية الباطن وعلم أحوال القرون الماضية. وهب أن بعضهم نازع في كونه بالغاً في الكمال إلى حد الإعجاز إلا أنه لا نزاع في كونه كتاباً شريفاً عالياً كثير الفوائد كثير العلوم فصيحاً في الألفاظ. ثم إن محمداً صلى الله عليه وسلم نشأ في مكة، وتلك البلدة كانت خالية عن العلماء والأفاضل وكانت خالية عن الكتب العلمية والمباحث الحقيقية. وإن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يسافر إلا مرتين في مدة قليلة. ثم إنه لم يواظب على القراءة والاستفادة البتة وانقضى من عمره أربعون سنة على هذه الصفة. ثم إنه بعد انقضاء الأربعين ظهر مثل هذا الكتاب عليه، وذلك معجزة قاهرة، لأن ظهور مثل هذا الكتاب على مثل ذلك الإنسان الخالي عن البحث والطلب والمطالعة والتعلم لا يمكن إلا بإرشاد الله تعالى ووحيه وإلهامه، والعلم به ضروري، وهذا هو المراد من قوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[٢٧٣] أي من مثل محمد في عدم القراءة والمطالعة وعدم الاستفادة من العلماء، وهذا وجه قوي وبرهان قاطع. الثاني أن محمداً صلى الله عليه وسلم تحدى العالمين بالقرآن فهذا القرآن لا يخلو إما أن يكون قد بلغ إلى حد الإعجاز أو ما كان كذلك. فإن كان بالغاً إلى حد الإعجاز فقد حصل المقصود، وإن قلنا: إنه ما كان بالغاً إلى حد الإعجاز فحينئذ كانت معارضته ممكنة، ومع القدرة على المعارضة وحصول ما يوجب الرغبة في الإتيان بالمعارضة يكون ترك المعارضة من خوارق العادات فيكون معجزاً، فثبت ظهور المعجزة على محمد صلى الله عليه وسلم على كل واحد من التقديرين. الثالث أنه نقل عنه معجزات كثيرة، وكل واحد منها وإن كان مروياً بطريق الآحاد إلا أنه لا بد وأن يكون بعضها يصح، **لأن الأخبار إذا كثرت فإنه يمتنع في العادة أن يكون كلها كذباً**. فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أنه ظهرت المعجزة عليه.

---

[٢٧٢] ظهرت المعجزة عليه: أظهر المعجزة، والتصحيح عن ابن كونة.

[٢٧٣] سورة البقرة (٢): ٢٣.

وأما المقام الثالث، وهو أن كل من كان كذلك كان نبياً، الدليل عليه أن الملك العظيم إذا حضر في المحفل العظيم، فقام واحد وقال: أيها الناس، أنا رسول هذا الملك إليكم، ثم قال: أيها الملك، إن كنت صادقاً في كلامي لخالف عادتك وقم عن سريرك. فإذا قام ذلك الملك عند سماع هذا الكلام، عرف الحاضرون بالضرورة كون ذلك المدعي صادقاً في دعواه فكذا هنا، فهذا تمام الدليل. وفي المسألة طريق آخر، وذلك أنا في الطريق الأول نثبت نبوته بالمعجزات، ثم إذا ثبتت نبوته استدللنا بثبوتها على صحة أقواله وأفعاله. وأما في هذا الطريق فإنا نبين أن كل ما أتى به من الأقوال والأفعال فهو أفعال الأنبياء، فوجب أن يكون نبياً صادقاً حقاً من عند الله تعالى. وتقرير هذا الطريق أن نقول: الإنسان إما أن يكون ناقصاً فهو أدنى الدرجات وهم العوام، وإما أن يكون كاملاً في ذاته ولا يقدر على تكميل غيره وهم الأولياء وهم في الدرجة المتوسطة، وإما أن يكون كاملاً في ذاته ويقدر على تكميل غيره وهم الأنبياء وهم في الدرجة العالية. ثم إن هذا الكمال والتكميل إما أن يعتبر في القوة النظرية أو في القوة العملية، ورئيس الكمالات المعتبرة في القوة النظرية معرفة الله تعالى، ورئيس الكمالات المعتبرة في القوة العملية طاعة الله تعالى، وكل من كانت درجاته في كمال هاتين المرتبتين أعلى كانت درجات ولايته أكمل، ومن كانت درجاته في تكميل الغير في هاتين المرتبتين أعلى كانت درجات نبوته أكمل. إذا عرفت هذا فنقول: إن عند مقدم محمد صلى الله عليه وسلم كان العالم مملوءاً من الكفر والفسق. أما اليهود، فكانوا في المذاهب الباطلة في التشبيه وفي الافتراء على الأنبياء وتحريف التوراة قد بلغوا الغاية. وأما النصارى، فقد كانوا في القول بالتثليث والأب والابن والحلول والاتحاد قد بلغوا الغاية. وأما المجوس، فقد كانوا في القول بإثبات إلهين ووقوع المحاربة بينهما وفي تحليل نكاح الأمهات قد بلغوا الغاية. وأما العرب، فقد كانوا في عبادة الأصنام وفي النهب والغارة قد بلغوا الغاية، وكانت الدنيا مملوءة من هذه الأباطيل.

فلما بعث الله عز وجل محمداً صلى الله عليه وسلم وقام يدعو الخلق إلى الدين الحق انقلبت الدنيا من الباطل إلى الحق ومن الكذب إلى الصدق ومن الظلمة إلى النور، وبطلت هذه الكفريات وزالت هذه الجهالات في أكثر بلاد العالم وفي وسط المعمورة، وانطلقت الألسن بتوحيد الله تعالى واستنارت القلوب بمعرفة الله تعالى ورجع الخلق من حب الدنيا إلى حب الآخرة[٢٧٤] بقدر الإمكان، وإذا كان لا معنى للنبوة إلا تكميل الناقصين في القوة النظرية وفي القوة العملية، ورأينا أن ما حصل من هذا الأثر

---

[٢٧٤] الآخرة: المولى.

بسبب مقدم محمد صلى الله عليه وسلم أكمل وأكثر مما ظهر بسبب مقدم موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام، علمنا أنه كان سيد الأنبياء وقدوة الأصفياء.
وهذه الطريقة عندي أفضل وأكمل من الطريقة الأولى، لأن هذا يجري مجرى برهان «اللم» لأنا إذا بحثنا عن معنى النبوة علمنا أن معناها أنه شخص بلغ في الكمال في القوة النظرية وفي القوة العملية إلى حيث يقدر على معالجة الناقصين في هاتين القوتين، وعلمنا أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان أكمل البشر في هذا المعنى، فوجب كونه أفضل الأنبياء. وأما الطريق الأول، فإنه يجري مجرى برهان «الإنّ»، فإنا نستدل بحصول المعجزات على كونه نبياً، وهو يجري مجرى الاستدلال بأثر من آثار الشيء على وجوده، ولا شك أن برهان «اللم» أقوى من برهان «الإنّ».

[ابن كمونة:]
فصّ[٢٧٥]: والمقام الثاني أنه ظهرت المعجزة عليه، إلى آخر المسألة[٢٧٦].
سؤال: أما الوجه الأول لخطابي محض، وذلك ظاهر لا حاجة إلى بيانه[٢٧٧]، وأما الوجه الثاني فيقال عليه: الإعجاز على وجهين، خارق للعادة وغير خارق لها، فإنه لا يخلو عصر من مبرز لا يوازى في فنه ولا يبارى في ما اختص به، فإن أراد الأول لم يكن التقسيم حاصراً، وإن أراد الثاني أو مطلق الإعجاز الذي يعم الأمرين لم يتم الدليل، لأن المستدل به على النبوة هو الأول لا الثاني، فلا يصدق قوله: فإن كان بالغاً إلى حد الإعجاز بحيث لا يمكن معارضته فهو معجز، لأن مراده بالمعجز على ما ذكره في المحصل وغيره هو أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، وشرح ذلك مذكور في كتبه وكتب غيره. ثم لا يصدق قوله أيضاً: وإن لم يبلغ إلى حد الإعجاز بحيث كانت معارضته ممكنة، ومع القدرة على المعارضة وحصول ما يوجب الداعي والرغبة في الإتيان[٢٧٨] بالمعارضة يكون ترك المعارضة من خوارق العادات فيكون معجزاً، إلى آخره، لأن الاستفسار

---

[٢٧٥] فصّ: بياض في ج.
[٢٧٦] آخر المسألة: آخره، ج.
[٢٧٧] لا حاجة إلى بيانه: -، ج.
[٢٧٨] الإتيان: الإثبات، ب ج.

يعود إلى أنه إن أراد أنه لا يبلغ إلى حد الإعجاز الخارق فجاز أن يكون إعجازاً غير خارق، فلا[٢٧٩] يكون ترك المعارضة من خوارق العادات.

وأما الوجه الثالث فقوله فيه: لأن الأخبار إذا كثرت فإنه يمتنع في العادة أن يكون كلها كذباً، يقال له: لا نسلم امتناع ذلك وما جرت عادتهم يتمثلون[٢٨٠] به من سخاء حاتم وأمثالها في أنها، وإن لم يبلغ كل[٢٨١] واحد منها مبلغ التواتر، فإنه يحصل من مجموعها القطع بسخائه، فالفرق أن القدر المشترك بين هذه الأخبار وهو سخاؤه علم بالتواتر لا من هذه الأخبار. فإن ادعي في هذه الصورة ذلك أيضاً كان ادعاء غير المتنازع فيه، فيكون مصادرة على المطلوب. وأيضاً، فهو معارض بأنها لو كانت لتواترت الدعاوى على نقلها فوجب[٢٨٢] شهرتها وتواترها، وحيث لم تشتهر ولم تتواتر دل على أنها لم توجد، لأن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، وكل ما قيل في جواب ذلك فهو ركيك لا يخفى فساده. وأما الطريق الآخر فهو خطابي أيضاً، وفيه مع ذلك دعاوى لم تقم عليها حجة.

ثم قوله: وإما أن يكون كاملاً[٢٨٣] في ذاته[٢٨٤] ويقدر على تكميل غيره وهم الأنبياء، يقال له: الذي يراد إثباته هو النبوة بمعنى أن يكون النبي مخاطباً من السماء مرسلاً إلى نوع البشر لا هذا المعنى، ثم ينتقض بكل من حصل له كمال، ثم كمل غيره ممن وقع الاتفاق على أنه ليس من الأنبياء بل من الأولياء وغيرهم. فإن قال: أعني كل الكمالات أو أكثرها، فلا نسلم حصول ذلك لأحد إلا بدليل، وبتقدير أن نسلم له[٢٨٥] أنه لا معنى للنبوة إلا ما ذكر، فما حجته على حصول ذلك الكمال[٢٨٦] والتكميل وكل ما ذكره من ذلك مثل قوله: انقلبت الدنيا من الباطل إلى الحق ومن الكذب إلى الصدق ومن الظلمة إلى النور، وغير ذلك مما ادعاه لم يقم الحجة على شيء منه، وليس منازعة

---

[٢٧٩] فلا: ولما، ج.
[٢٨٠] يتمثلون: ممثلون، ب.
[٢٨١] كل: -، ج.
[٢٨٢] فوجب: يوجب، ب.
[٢٨٣] كاملاً: كلاماً، ب ج.
[٢٨٤] ذاته: نفسه، ج.
[٢٨٥] له: -، ج.
[٢٨٦] الكمال: -، ب.

المخالفين إلا فيه، والطرق المشهورة في الكتب الكلامية أفضل من هذه الطريق التي رجحها في هذا الكتاب على غيرها.

[الرازي:]

المسألة الثانية

المنكرون للنبوات طعنوا في المعجزات من ثلاثة أوجه، الأول، قالوا: لم قلتم بأن هذه المعجزات فعل الله تعالى وخلقه؟ وبيان هذا السؤال من وجوه، أحدها أن الإنسان إما أن يكون عبارة عن النفس أو عن هذا البدن. فإن كان عبارة عن النفس فلم لا يجوز أن يقال: إن نفس ذلك الرسول كانت مخالفة لنفوس سائر الخلق ولأجل خصوصية نفسه قدر على الإتيان بما لم يأت به غيره؟ وإن كان عبارة عن البدن، فلم لا يجوز أن يقال: إنه اختص بمزاج خاص ولأجله قدر على الإتيان بما لم يأت به غيره؟ الثاني، لا شك أن للأدوية آثاراً عجيبة، فلم لا يجوز أن يقال: إنه وجد دواء وقدر بواسطته على ما لم يقدر عليه غيره؟ والثالث أن الأنبياء أقروا بثبوت الجن والشياطين، فهب أنه لم يثبت بالدليل وجودهم إلا أن احتمال وجودهم قائم. فلم لا يجوز أن يقال: إن الجن والشياطين هي التي أتت بهذه العجائب والغرائب؟ أليس أن الناس يقولون: إن الجن تدخل في باطن بدن المصروع وتتكلم؟ فهنا لم لا يجوز أن يقال: الذئب إنما تكلم بهذا الطريق، والناقة إنما تكلمت مع الرسول بهذا الطريق والجذع إنما حن بهذا الطريق، وكذا القول في البواقي؟ الرابع، أليس أن المنجمين والصابئة اتفقوا على أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة؟ وهب أنه لم يثبت ذلك بالدليل إلا أن الاحتمال قائم، فعلى هذا التقدير لم لا يجوز أن يقال: الفاعل لهذه المعجزات هو الأفلاك والكواكب؟ الخامس، أليس أن المنجمين أطبقوا على أن لسهم السعادة أثراً في القدرة على الأفعال العجيبة، ولسهم الغيب أثراً في القدرة على الإخبار عن الغيوب، فعلى تقدير أن يكون الذي قالوه حقاً، لم لا يجوز أن يقال: إنه اتفق لهم في سهم السعادة وفي سهم الغيب قوة عظيمة، ولأجل تلك القوة قدروا على الإتيان بالأفعال الغريبة وبالإخبار عن الغيوب؟ السادس، أليس أن المنجمين أطبقوا على أن للقرانات في هذه الأبواب آثاراً عظيمة، فلم لا يجوز أن تكون المعجزات من هذه الأبواب؟ السابع، أليس أن المنجمين أطبقوا على أن للكواكب الثابتة آثاراً عظيمة بالغة عجيبة في السعادة والنحوسة، فلم لا يجوز أن تكون أحوالهم من هذه

الأبواب؟ الثامن، أليس أن الفلاسفة أطبقوا على تأثير[٢٨٧] العقول والنفوس، فلم لا يجوز أن يكون موجد هذه المعجزات هو هذه العقول والنفوس؟ التاسع، أليس أن محمداً وسائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أقروا بأن هذا القرآن وسائر الكتب إنما وصلت[٢٨٨] إليهم بواسطة الملك، فنقول: أما قبل الدليل فيجوز أن يكون ذلك الملك غير معصوم، بل يكون آتياً بالفعل القبيح، إلا أنا بشهادة الأنبياء علمنا كون ذلك الملك معصوماً، وعلى هذا تتوقف صحة النبوة على عصمة الملك وتتوقف عصمة الملك على صحة النبوة وذلك دور وهو باطل. والعاشر، أليس أن الأنبياء اتفقوا على إثبات روح موصوف بالخبث في غاية القوة والشدة وهو إبليس، فلم لا يجوز أن يكون الذي أعانه على تلك الأعمال هو إبليس؟ ولا يقال: إن محمداً صلى الله عليه وسلم دينه لعن إبليس، فكيف يعينه إبليس، لأنا نقول: إن المكار الخبيث قد يرضى بشتم نفسه ليتوصل به إلى ترويج خبثه؟ فهذه احتمالات عشرة في بيان أنه لم يثبت بالدليل أن فاعل المعجزات هو الله تعالى.

المقام الثاني: سلمنا أن فاعلها هو الله تعالى، فلم قلتم: أنه تعالى فعلها لأجل التصديق؟ وتقريره، وهو أن للناس مذهبين، أحدهما أن أفعال الله تعالى وأحكامه غير معللة بالأغراض والدواعي، والثاني أن أفعاله موقوفة على الدواعي. أما الأول، فهو قول أهل السنة. فعلى هذا التقدير يمتنع أن يقال: إنه تعالى يفعل شيئاً لأجل شيء، فكيف يقال مع هذا المذهب أنه فعل المعجزات لأجل التصديق؟ وأما الثاني، وهو قول من يقول أنه لا بد في أفعال الله تعالى من الدواعي، فعلى هذا نقول: كيف عرفتم أنه لا داعي لله تعالى إلى خلق هذه المعجزات إلا تصديق هذا المدعي؟ وبيانه من وجوه، أحدها أن العالم محدث، فهذه الأمور المعتادة قد كانت في أول حدوثها غير معتادة فلعله تعالى فعل هذه المعجزات لتصير ابتداء عادة. الثاني، لعله بعد تكرر عادة متطاولة، لأن فلك البروج يتم دورته في كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، وعلى هذا فتكون عادته أنه يصل إلى النقطة المعينة في كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، فهذا وإن كان لا يحصل إلا في هذه المدة الطويلة إلا أنه عادة. الثالث، لعله تعالى خلق هذه المعجزات لنبي آخر في طرف من أطراف العالم، أو كرامةً لولي، أو معجزةً لملك من الملائكة في السموات، أو معجزةً أو كرامةً لواحد من الخلق الساكنين في الهواء أو في البحار، وكل ذلك محتمل. الرابع، لعله تعالى أظهر هذه المعجزة على هذا المدعي مع كونه كاذباً حتى تشتد الشبهة وتقوى البلية. ثم إن المكلف إن احترز عنه مع قوة الشبهة، فإنه يستحق الثواب العظيم، وهذا هو الذي ذكرناه في حسن إنزال المتشابهات. فثبت أن على كل هذه التقديرات لا تدل المعجزة على

---

[٢٨٧] تأثير: ان.

[٢٨٨] وصلت: وصل.

صدق المدعي. ثم إنا نختم هذا الفصل بسؤال آخر فنقول: الفعل إما أن يتوقف على الداعي أو لا يتوقف، فإن كان الأول فحينئذ يتوقف صدور الفعل من العبد على داعية خلقها الله فيه، وعلى هذا التقدير فيكون فعل الله تعالى موجباً لفعل العبد، وفاعل السبب فاعل المسبب[٢٨٩]، فأفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومرادة له. وعلى هذا التقدير يكون خالق كل القبائح هو الله تعالى، فكيف يمتنع منه خلق المعجزة على يد الكاذب؟ وإن كان الثاني وهو أن الفعل لا يتوقف على الداعي فحينئذ يصح من الله تعالى أن يخلق هذه المعجزة لا لغرض أصلاً، وحينئذ تخرج المعجزة عن كونها دليلاً على الصدق.

المقام الثالث: سلمنا أن الله تعالى فعلها لأجل تصديق المدعي، فلم قلتم بأن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق؟ وهذا إنما يتم إذا ثبت أن الكذب على الله محال. فإذا نفيتم الحسن والقبح في أفعال الله تعالى، فكيف يعرف امتناع الكذب عليه؟

واعلم أن الجواب عن المقام الأول ما بينا في باب الصفات أنه لا مؤثر إلا قدرة الله تعالى وحينئذ تبطل الاحتمالات العشرة المذكورة. والمعتزلة لما قالوا بأن العبد موجد فقد بطل عليهم هذا الطريق. وعن **المقام الثاني والثالث**، أنه قد يكون الشيء جائزاً في نفسه مع أن العلم الضروري حاصل بأنه لا يقع. ألا ترى أن حدوث شخص في هذه الحالة مع صفة الشيخوخة جائز مع أنا نقطع أنه لم يوجد؟ وإذا رأينا إنساناً ثم غبنا عنه ثم رأيناه ثانياً جوزنا أن الله تعالى أعدم الرجل الأول وأوجد ثانياً مثله في الصورة والخلقة، ومع هذا التجويز نقطع أنه لم يوجد هذا المعنى، فكذلك هاهنا ما ذكرتموه من الاحتمالات قائم، إلا أنه تعالى أودع في عقولنا علماً ضرورياً، وهو أنا متى اعتقدنا أن هذه المعجزات خلقها الله تعالى عقيب دعوى هذا المدعي فإنا نعلم بالضرورة أنه تعالى إنما خلقها ليدل على تصديق **دعوى ذلك القائل**. ألا ترى أن قوم موسى لما أنكروا نبوته فالله تعالى ظلل الجبل عليهم، فكلما هموا بالمخالفة قرب الجبل منهم وصار بحيث يقع عليهم، وكلما هموا بالطاعة والإيمان تباعد الجبل عنهم؟ فكل من أنصف علم أن كل من رأى هذه الحالة علم بالضرورة أن ذلك يدل على التصديق. فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الباب، ومتى ضممت إلى هذه الطريقة ما قررناه في الطريقة الثانية بلغ المجموع مبلغاً كافياً في إثبات المطلوب.

---

[٢٨٩] المسبب: للمسبب.

[ابن كمونة:]
فصّ[٢٩٠]: من المسألة الثانية من باب النبوات في جواب المقام الثاني والثالث من حكاية كلام الطاعنين ما ذكرتموه إلى قوله: دعوى ذلك القائل، إلى آخره[٢٩١].
سؤال: دعوى الضرورة هاهنا ممنوعة، فإن من أنصف علم أن مع تجويز أن يكون البارئ تعالى هو الذي[٢٩٢] يضل الخلق ويفعل فيهم[٢٩٣] القبائح ويؤاخذهم على ما لا يفعلونه ويكلفهم[٢٩٤] ما لا يطيقونه وأنه لا يراعي مصالحهم ويؤاخذ البرئ منهم بالمتهم[٢٩٥] على ما هو مذهب صاحب الكتاب وكل الأشعرية في هذه المسائل كلها وفي أمثالها، لا يستبعد والحالة هذه أن يكون خرقه للعادة على أيدي المدعين للنبوة إضلالاً للخلق أو لا لغرض أصلاً. إنما كان يصح له دعوى الضرورة في هذا المقام لو[٢٩٦] لم يقل بهذه المذاهب المذكورة، أما مع القول بها والإصرار عليها فلا.

[الرازي:]

المسألة الثالثة في أن الأنبياء أفضل من الأولياء

ويدل عليه النقل والعقل. أما النقل، فقوله عليه السلام في أبي بكر: والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين أفضل من أبي بكر. فهذا يدل على أن أبا بكر أفضل من كل من ليس بنبي، وأنه دون كل من كان نبياً، وهذا يقتضي أن تكون الأنبياء أفضل وأرجح حالاً من غيرهم.
وأما العقل، فهو أن الولي هو الكامل في ذاته فقط، والنبي هو الذي يكون كاملاً ومكملاً، ومعلوم أن الثاني أفضل من الأول، فإن ادعى بعض الجهلة: أني كملت طائفة من الناقصين، فلينظر في أن أصحابه أكثر عدداً وفضيلةً أم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فإن رأى قومه بالنسبة إلى قوم محمد صلى الله عليه وسلم في العدد والفضيلة كالقطرة بالنسبة إلى البحر علم حينئذ أنه عدم بالنسبة إليه.

---

[٢٩٠] فصّ: بياض في ج.
[٢٩١] ما ذكرتموه ... آخره: في المعجزات إلى آخره، ج.
[٢٩٢] تعالى هو الذي: -، ب.
[٢٩٣] فيهم: إضافة في هامش ج.
[٢٩٤] ويكلفهم: ومكلفهم، ب.
[٢٩٥] بالمتهم: بالمستمر، ج؛ مع تصحيح في الهامش.
[٢٩٦] لو: ولو، ب ج.

المسألة الرابعة

المختار عندي أن الملك أفضل من البشر، ويدل عليه وجوه، أحدها أنه تعالى لما أراد أن يقرر عند الخلق عظمته استدل بكونه إلهاً للسموات والأرض وما بينها، فقال في سورة عم ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لاَ يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَاباً﴾[٢٩٧]، ثم إنه لما أراد الزيادة في تقرير هذا المعنى قال بعده ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالمَلاَئِكَةُ صَفّاً لاَ يَتَكَلَّمُونَ إلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَاباً﴾[٢٩٨]، ولولا أن الملائكة أعظم المخلوقات درجة وإلا لما صح هذا الترتيب. الثاني أنه قال ﴿وَالمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾[٢٩٩]. هذا هو الترتيب الصحيح لأن الإله هو الموجود الأشرف ويتلوه في درجته الملائكة. ثم إن الملك يأخذ الكتاب من الله تعالى ويوصله إلى الرسول، وهذا يقتضي أن يكون الترتيب هكذا: الإله والملك والكتاب والرسول، وهذا هو الترتيب المذكور في القرآن، وهو يدل على شرف الملك على البشر. الثالث أن الملائكة جواهر مقدسة عن ظلمات الشهوات وكدورات الغضب قطعاً وطعامهم التسبيح وشرابهم التهليل والتقديس وأنسهم بذكر الله وفرحهم بعبودية الله، فكيف يمكن مناسبتهم بالموصوف بالشهوة والغضب؟ الرابع أن الأفلاك تجري مجرى الأبدان للملائكة، والكواكب تجري مجرى القلوب، ونسبة البدن إلى البدن والقلب إلى القلب كنسبة الروح إلى الروح في الإشراق والصفاء.

المسألة الخامسة في إثبات وجوب عصمة الأنبياء عليهم السلام في وقت الرسالة

ويدل عليه وجوه، أحدها أن كل من كانت نعمة الله تعالى عليه أكثر، كان صدور الذنب منه أقبح وأفحش، ونعمة الله على الأنبياء أكثر فوجب أن تكون ذنوبهم أقبح وأفحش من ذنوب كل الأمة، وأن يستحقوا من الزجر والتوبيخ فوق ما يستحقه جميع عصاة الأمة، وهذا باطل فذلك باطل. الثاني أنه لو صدر الذنب منه لكان فاسقاً ولو كان فاسقاً لوجب أن لا تقبل شهادته لقوله تعالى ﴿إِن جَاءَكُمْ

---

[٢٩٧] سورة النبأ (٧٨): ٣٧.

[٢٩٨] سورة النبأ (٧٨): ٣٨.

[٢٩٩] سورة البقرة (٢): ٢٨٥.

فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[٣٠٠] وإذا لم تقبل شهادته في هذه الأشياء الحقيرة فبأن لا تقبل في إثبات الأديان الباقية إلى يوم القيامة كان أولى، وهذا باطل فذلك باطل. الثالث أنه تعالى قال في حق محمد صلى الله عليه وسلم ﴿فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[٣٠١] وقال ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾[٣٠٢] فلو أتى بالمعصية لوجب علينا بحكم هذه النصوص متابعته في فعل ذلك الذنب، وهذا باطل فذلك باطل. وأما جميع الآيات الواردة في هذا الباب فإما أن تحمل على ترك الأفضل أو إن ثبت كونه معصية لا محالة، فذلك إنما وقع قبل النبوة.

المسألة السادسة في أن نبينا أفضل الأنبياء

ويدل عليه النقل والعقل. أما النقل، فهو أنه تعالى وصف الأنبياء بالأوصاف الجميلة، ثم قال لمحمد صلى الله عليه وسلم ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[٣٠٣]، أمره بأن يقتدي بهم بأسرهم فيكون آتياً به وإلا يكون تاركاً للأمر وتارك الأمر عاصٍ[٣٠٤]. وقد بينا أنه ليس كذلك، وإذا أتى بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة فقد اجتمع فيه ما كان متفرقاً فيهم، فيكون أفضل منهم. وأما العقل، فهو أن دعوته بالتوحيد والعبادة وصلت إلى أكثر بلاد العالم بخلاف سائر الأنبياء. أما موسى عليه الصلاة والسلام فكانت دعوته مقصورة على بني إسرائيل وهم بالنسبة إلى أمة محمد صلى الله عليه وسلم كالقطرة بالنسبة إلى البحر. وأما عيسى عليه الصلاة والسلام فالدعوة الحقية التي جاء بها ما بقيت البتة، وهذا الذي يقوله هؤلاء النصارى فهو الجهل المحض والكفر الصرف. فظهر أن انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد صلى الله عليه وسلم أكمل من انتفاع سائر الأمم بدعوة سائر الأنبياء عليهم السلام فوجب أن يكون محمد أفضل من سائر الأنبياء عليهم السلام.

---

[٣٠٠] سورة الحجرات (٤٩): ٦.

[٣٠١] سورة الأنعام (٦): ١٥٥.

[٣٠٢] سورة آل عمران (٣): ٣١.

[٣٠٣] سورة الأنعام (٦): ٩٠.

[٣٠٤] عاصٍ: عاصي.

المسألة السابعة

الحق أن محمداً صلى الله عليه وسلم قبل نزول الوحي ما كان على شرع أحد من الأنبياء وذلك لأن الشرائع السابقة على شرع عيسى عليه الصلاة والسلام صارت منسوخة بشرع عيسى عليه الصلاة والسلام، وأما شريعة عيسى عليه السلام فقد صارت منقطعة بسبب أن الناقلين عندهم النصارى وهم كفار بسبب القول بالتثليث فلا يكون نقلهم حجة، وأما الذين بقوا على شريعة عيسى عليه السلام مع البراءة من التثليث فهم قليلون فلا يكون نقلهم حجة، وإذا كان كذلك ثبت أن محمداً صلى الله عليه وسلم ما كان قبل النبوة على شريعة أحد.

المسألة الثامنة

القول بالمعراج حق، أما من مكة إلى بيت المقدس فلقوله تعالى ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى﴾[٣٠٥] وأما من المسجد الأقصى إلى ما فوق السموات فلقوله تعالى ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقاً عَنْ طَبَقٍ﴾[٣٠٦] والحديث المشهور.

أما استبعاد صعود شخص من البشر إلى ما فوق السموات فهو بعيد لوجوه شتى، الأول أنه كما يبعد في العادة صعود الجسم الثقيل إلى الهواء العالي فكذلك يبعد نزول الجسم الهوائي إلى الأرض فلو صح استبعاد صعود محمد صلى الله عليه وسلم لصح استبعاد نزول جبريل عليه السلام، وذلك يوجب إنكار النبوة. والثاني أنه لما لا يبعد انتقال إبليس في اللحظة الواحدة من المشرق إلى المغرب وبالضد، فكيف يستبعد ذلك من محمد صلى الله عليه وسلم؟ الثالث أنه قد صح في الهندسة أن الفرس في حال ركضه الشديد في الوقت الذي يرفع يده إلى أن يضعها يتحرك الفلك الأعظم ثلاثة آلاف فرسخ. فثبت أن الحركة السريعة إلى هذا الحد ممكنة، والله تعالى قادر على جميع الممكنات فكانت الشبهة زائلة.

---

[٣٠٥] سورة الإسراء (١٧): ١.

[٣٠٦] سورة الانشقاق (٨٤): ١٩.

المسألة التاسعة

إن محمداً صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى جميع الخلق، وقال بعض اليهود أنه مبعوث إلى العرب خاصة. والدليل على فساد قولهم أن هؤلاء سلموا أنه رسول صادق إلى العرب فوجب أن يكون كل ما يقوله حقاً، وثبت بالتواتر أنه كان يدعى أنه رسول الله إلى كل العالم، فلو كذبناه في ذلك لزم التناقض.

المسألة العاشرة في الطريق إلى معرفة شرعه

إنه عليه السلام بقي في الدنيا إلى أن بلغ أصحابه إلى حد التواتر الذي يكون قولهم مفيداً للعلم، ثم أنهم بأسرهم نقلوا إلى جميع الخلق أصول شريعته فصارت تلك الأصول معلومة. وأما التفاريع فإنها معلومة بالطرق المنظومة[٣٠٧] كأخبار الآحاد والاجتهادات.

[ابن كمونة:]
فصّ[٣٠٨]: إن الأنبياء أفضل من الأولياء، إلى آخر الباب.
سؤال: أكثر ما ذكره في هذه المسائل أدلة لفظية لا تفيد القطع، وهي معارضة بأمثالها، وقد اختار رأي المخالفين[٣٠٩] في بعضها في غير هذا الكتاب. فإنه قرر في المحصل أن الأنبياء أفضل من الملائكة وهو بخلاف ما قرره[٣١٠] في هذا الكتاب، وتوقف عن الرأيين في كتاب الأربعين وقد[٣١١] تعارض الأدلة اللفظية فيها وبعض مقدمات هذه المسائل أيضاً منها ما[٣١٢] تبين فساده مما سبق[٣١٣] [؟]،

---

[٣٠٧] المنظومة: المظنونة، والتصحيح عن سائر المخطوطات.
[٣٠٨] فصّ: بياض في ج.
[٣٠٩] رأي المخالفين: المخالفة، ب.
[٣١٠] قرره: قرر، ب.
[٣١١] وقد: وهي، ب.
[٣١٢] منها ما: مما، ب.
[٣١٣] وقد تعارض ... مما سبق: كذا في ب وفي ج.

ومنها ما هي مجرد دعوى[٣١٤] من غير إقامة دليل، ومنها ما لا يستمر[٣١٥] على أصوله التي[٣١٦] يذهب إليها من القول بتكليف ما لا يطاق ونفي التحسين والتقبيح في أفعال الله تعالى[٣١٧] وجواز ترجيح الفاعل المختار لأحد الطرفين المتساويين من غير مرجح، وغير ذلك من مشهورات قواعده، ولا حاجة إلى تبيين[٣١٨] ذلك على وجه التفصيل إذ[٣١٩] الكلام مع أهل الفطانة لا مع غيرهم. ومن كتب المصنف الكلامية يتبين أيضاً بعض ذلك، وليس الغرض البسط والتوريق.

---

[٣١٤] دعوى: دعاوي، ج.
[٣١٥] يستمر: + به، ب.
[٣١٦] التي: الذي، ب.
[٣١٧] الله تعالى: سبحانه، ج.
[٣١٨] تبيين: + كل (مشطوباً)، ج.
[٣١٩] إذ: إذا، ب.

[الرازي:]

الباب الثامن في النفوس الناطقة وفيه مسائل

المسألة الأولى

الصحيح أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة، ويدل عليه وجوه، أحدها أن الإنسان حال ما يكون شديد الاهتمام بمهم من المهمات فإنه يقول: قلت كذا وفعلت كذا وأمرت بكذا، وهذه الضمائر دالة على نفسه المخصوصة فهو في هذه الأحوال عالم بذاته المخصوصة وغافل عن جميع أعضائه الباطنة والظاهرة، والمعلوم مغاير لغير المعلوم. الثاني أن جميع أعضائه الظاهرة والباطنة في التبدّل والانحلال، لأن البنية مركبة من الأعضاء الآلية وهي مركبة من الأعضاء البسيطة وهي حارة رطبة، والحرارة إذا أثرت في الجسم الرطب أصعدت عنه الأبخرة العظيمة، فلهذا السبب يحتاج الحيوان إلى الغذاء ليقوم بدل الأجزاء المنحلة. إذا ثبت هذا فنقول: الأجزاء والأعضاء كلها في التبدل والنفس المخصوصة التي لكل أحد واحدة باقية من أول العمر إلى آخره، والباقي غير ما هو غير الباقي، فالنفس غير هذه البنية. الثالث أن الإنسان إذا رأى لون[٣٢٠] شيء علم بضرورة العقل أن طعمه كذا وكذا، والقاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما، فهاهنا شيء واحد وهو المدرك لجميع المحسوسات المدركة بالحواس الظاهرة. وأيضاً، إذا تخيلنا صورة ثم رأيناها حكمنا بأن هذه الصورة المرئية صورة ذلك المخيل، فلا بد من شيء واحد يكون مدركاً لهذه الصورة المبصرة ولتلك الصورة المتخيلة، لأن القاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما، وأيضاً إذا تخيلنا صوراً مخصوصة وأدركنا معاني مخصوصة كالعداوة والصداقة، فإنا نركب بين هذه الصور وبين هذه المعاني فوجب حصول شيء واحد يكون مدركاً للصور والمعاني حتى يقدر على تركيب بعضها لبعض، وإلا لكان الحاكم بشيء على شيء غير مدرك لهما وهو محال. وأيضاً، إذا رأينا هذا الإنسان علمنا أنه إنسان، وأنه ليس بفرس. فالحاكم على هذا الجزئي بذلك الكلي وجب أن يكون مدركاً لهما فثبت بهذه البراهين أنه لا بد وأن يحصل في الإنسان شيء واحد يكون هو المدرك لجميع المدركات بجميع أنواع الإدراكات. وأيضاً، إن الفعل الصادر عن الإنسان فعل اختياري والفعل الاختياري عبارة عما إذا اعتقد في شيء كونه زائد النفع فيتولد عن ذلك الاعتقاد ميل فيضم ذلك الميل إلى أصل القدرة، فيصير مجموع ذلك الميل مع

---

[٣٢٠] لون: ذوق، والتصحيح عن سائر المخطوطات.

تلك القدرة موجباً، وإذا كان كذلك فهذا الفاعل لا بد وأن يكون مدركاً، إذ لو لم يكن مدركاً لما كان هذا الفعل اختيارياً، فثبت أنه حصل في الإنسان شيء واحد هو المدرك لكل المدركات بجميع أنواع الإدراكات وهو الفاعل لجميع أنواع الأفعال، وهذا برهان قاطع. وإذا ثبت هذا فنقول: ظاهر أن مجموع البدن ليس موصوفاً بهذه الصفة، وكل عضو من أعضاء البدن يشار إليه فإنه ليس كذلك، فثبت أن الإنسان شيء آخر سوى هذا البدن وسوى هذه الأعضاء.
الرابع قوله تعالى ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[٣٢١]، فهذا النص يدل على أن الإنسان بعد قتله حي، والحس يدل على أن هذا الجسد بعد القتل ميت فوجب أن يكون الإنسان مغايراً لهذا الجسد. الخامس ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في بعض خطبه: حتى إذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش، ويقول: يا أهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي. وجه الدليل أن هذا النص يدل على أنه بقي جوهر حي ناطق بعد موت هذا البدن، وهذا يدل على أن الإنسان غير هذا الجسد.

المسألة الثانية

أطبقت الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني وهذا عندي باطل. والدليل عليه، **وهو أنه لو كان الأمر كما قالوا لكان تصرفها في البدن ليس بآلة جسمانية، لأن الجوهر المجرد يمتنع أن يكون له قرب وبعد من الأجسام**، بل يكون تأثيره في البدن تأثيراً بمحض الاختراع من غير حصول شيء من الآلات والأدوات، وإذا كانت النفس قادرة على تحريك بعض الأجسام من غير آلة، وجب أن تكون قادرة على تحريك جميع الأجسام من غير آلة، لأن الأجسام بأسرها قابلة للحركة والنفس قادرة على التحريك ونسبة ذاتها إلى جميع الأجسام على السوية، فوجب أن تكون النفس قادرة على تحريك جميع الأجسام من غير حاجة إلى شيء من الآلات والأدوات، ولما كان هذا الثاني باطلاً كان المقدم باطلاً. أما إذا قلنا: إنه جوهر نوراني جسماني شريف حاصل في داخل هذا البدن فحينئذ يمكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية.
واحتج الرئيس أبو علي على كونها مجردة بوجوه، أحدها أن ذات الله تعالى لا تنقسم فالعلم به يمتنع أن يكون منقسماً، فلو حصل هذا العلم في الجسم لانقسم، وذاك محال. الثاني أن العلوم الكلية صور

---

[٣٢١] سورة آل عمران (٣): ١٦٩.

مجردة، فإما أن يكون تجردها التجرد المأخوذ عنه وهو باطل، لأن المأخوذ عنه هو الأشخاص الجزئية، أو التجرد الآخذ. فحينئذ يكون الآخذ مجرداً والأجسام والجسمانيات غير مجردة. الثالث أن القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية والقوى الجسمانية لا تقوى عليها، فالقوة العقلية ليست جسمانية.

والجواب عن الأول أن قوله: ما يكون صفة للمنقسم يجب أن يكون منقسماً، **ينتقض بالوحدة والنقطة وبالإضافات، فإن الأبوة لا يمكن أن يقال: إنه قام بنصف بدن الأب نصفها وبثلثه ثلثها. وعن الثاني أن النفس الموصوفة بذلك العلم الكلي نفس جزئية شخصية**، وذلك العلم صار مقارناً لسائر الأعراض الحالة في تلك النفس، فإذا لم تصر هذه الأشياء مانعة من كون تلك الصورة كلية فكذلك لا يصير كون ذلك الجوهر جسمانياً مانعاً من كون تلك الصورة كلية. وعن الثالث أن قوله: القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية، قول باطل، لأنه لا وقت يشار إليه إلا والقوة الجسمانية ممكنة البقاء فيه، ومع بقائها تكون ممكنة التأثير وإلا فقد انتقل الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وهو محال.

[الكاتبي:]

قال: لو كان الأمر كما قالوه لكان تصرفها في البدن ليس بآلة جسمانية، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان كل مجرد يمتنع أن يكون فعله بواسطة الآلات الجسمانية، وهو ممنوع، ومصادرة على المطلوب، إذ النفس عندهم مجردة وفعلها بواسطة الآلات الجسمانية. وأما قوله بأن المجرد يمتنع أن يكون له قرب وبعد من الأجسام، مسلم، ولكن لماذا يلزم منه أن لا يكون فعله بواسطة آلات جسمانية، وإنما يلزم ذلك إن لو كان الفعل بواسطة تلك الآلات يقتضي القرب والبعد منها، وهو ممنوع؟

قال: ينتقض هذا بالوحدة والنقطة والإضافات، فإن الأبوة لا يمكن أن يقال: إنه قام بنصف بدن الأب نصفها وبثلثه ثلثها.

قلنا: المدعى أن كل صفة وجودية، فإنها تنقسم بانقسام محلها، وما ذكرتموه في النقض، فلا نسلم كونها وجودية بل هي من الأمور الاعتبارية العرضية.

قال: وعن الثاني أن النفس الموصوفة بذلك العلم الكلي نفس جزئية شخصية، إلى آخره.

قلنا: هذا الكلام لا توجيه له، إذ ليس اختياراً لأحد شِقَّي ترديد الشيخ ولا منعاً لمقدمة معينة، بل الجواب الحق أن يقال: لا نسلم أن تجردها إما أن يكون لتجرد المأخوذ منه أو الآخذ. ولم لا **يجوز أن يكون تجردها معللاً لكونه أمراً عدمياً أو معللاً لغير هذين الأمرين؟ لم قلتم بأنه ليس كذلك، لا بد له من دليل.**

[ابن كمونة:]

قال في مسألة تجرد النفس على الحجة الثانية المحكية عن الرئيس أبي علي: لم لا يجوز أن يكون تجردها معللاً لكونه أمراً عدمياً أو معللاً بغير هذين الأمرين؟ لم قلتم بأنه ليس كذلك، لا بد له من دليل[٣٢٢]؟

أقول: إن كل[٣٢٣] أمر متجدد سواء كان ثبوتياً أو عدمياً، فإن العقل ببديهته يحكم بأنه لا بد من علة اقتضت تجدده، ومنع ذلك مكابرة لمقتضى العقل، ولا شك أن تجرد تلك الصورة عن التعقل لها أمر حادث[٣٢٤] بعد أن لم يكن فيستدعي علة لا محالة. وأيضاً، فلو سلمنا أن تجردها غير حادث فإنه يقتضي أيضاً علة، إذ لو لم يكن تجردها معللاً بعلة غير ذاتها لكان تجردها لذاتها، فكان التجرد لازماً لها، وليس كذا[٣٢٥]، لأن التقدير أنها في الخارج غير مجردة.

وأما قوله: أو معللاً بغير هذين الأمرين، فهو سؤال جيد إلا أنه غير ضار في المقصود، لأنه على تقدير أن يكون ثَم سبب غيرهما هو المجرِد لهذا الصورة، فإنه يدل أيضاً على تجرد ما حلت هذه الصورة فيه، إذ لا يفعلها[٣٢٦] مجردة إلا ما كان في نفسه مجرداً كصورة الحيوانية المطابقة لجميع أنواع الحيوانات كبارها وصغارها من حيث الحيوانية بحيث تشترك فيها الفيل والذبابة. فلو كانت في جسم أو جسماني للزمها وضع خاص ومقدار خاص، فما طابقت المختلفات فيها، لكنها قد طابقت فليست في جسم ولا جسماني.

---

[٣٢٢] قال في مسألة ... من دليل: قال في مسألة تجرد النفس إلى آخره، ج.

[٣٢٣] كل: كلام، ج.

[٣٢٤] حادث: حدث، ب.

[٣٢٥] كذا: كذلك، ج.

[٣٢٦] يفعلها: يقبلها، ب.

[الرازي:]

المسألة الثالثة

قال أبو علي: هذه النفوس الناطقة حادثة، لأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فهي في ذلك الوقت إما أن تكون واحدة أو كثيرة[٣٢٧]، والأول محال، لأنها لو كانت واحدة فإذا تكثرت وجب أن يعدم ذلك الذي كان واحداً وتحدث هذه الكثرة. والثاني محال، لأن حصول الامتياز ليس بالماهية ولا بلوازمها، لأن النفوس الإنسانية متحدة بالنوع. ولا بالعوارض أيضاً، لأن الاختلاف بالعوارض إنما يكون بسبب المواد ومواد النفوس الأبدان، وقبل الأبدان ليست الأبدان موجودة. واعلم أن هذه الحجة مبنية على أن النفوس متحدة بالماهية، ولم يذكر في تقريره دليلاً. وأيضاً، فلم لا يجوز أن يقال: هذه النفوس قبل هذه الأبدان كانت متعلقة بأبدان أخرى؟ فهذا الدليل لا يصح إلا بعد إبطال التناسخ، ودليله في إبطال التناسخ مبني على حدوث النفس فيلزم الدور.

المسألة الرابعة

قالوا: التناسخ محال، لأنا قد دللنا على أن النفس حادثة وعلة حدوثها هو العقل الفعال وهو قديم، فلو لم يكن فيضان هذه النفوس عن العقل الفعال موقوفاً على شرط حادث لوجب قدم هذه النفوس لأجل قدم علتها، ولما كان ذلك باطلاً علمنا أن فيضانها عن تلك العلة القديمة موقوف على شرط حادث وذلك الشرط هو حدوث الأبدان، فإذا حدث البدن وجب أن تحدث نفس متعلقة به. فلو تعلقت نفس أخرى به على سبيل التناسخ لزم تعلق النفسين بالبدن الواحد، وهو محال.
واعلم أنه ظهر أن دليله في نفي التناسخ موقوف على إثبات كون النفس حادثة، فلو أثبتنا حدوث النفوس بالبناء على نفي التناسخ لزم الدور، وإنه محال. **والأقوى في نفي التناسخ أن يقال: لو كنا موجودين قبل هذا البدن لوجب أن نعرف أحوالنا في تلك الأبدان، كما أن من مارس ولاية بلدة سنين كثيرة فإنه يمتنع أن ينساها.**

---
[٣٢٧] واحدة أو كثيرة: واحدًا او كثيرًا.

[ابن كمونة:]
فصّ[٣٢٨]: والأقوى في نفي التناسخ أن يقال: لو كنا موجودين قبل هذه الأبدان لوجب أن نعرف أحوالنا في تلك الأبدان كما أن من مارس ولاية بلدة سنين كثيرة فإنه يمتنع أن ينساها بالكلية[٣٢٩].
سؤال: لا وجه لامتناع ذلك مع كوننا ننسى أموراً كثيرة جرت لنا ونحن في هذه الأبدان، ثم ما المانع أن يكون تذكرها للأحوال في كل بدن مشروطاً بتعلقها بذلك البدن لا بغيره؟

[الرازي:]

المسألة الخامسة

قالوا: النفوس باقية بعد فناء الأبدان، لأنها لو كانت قابلة للعدم لكان لذلك القبول محل، ومحله يمتنع أن يكون هو تلك النفس، لأن القابل واجب البقاء عند وجود المقبول، وجوهر النفس لا يبقى بعد فسادها، فوجب أن يكون محل ذلك الإمكان جوهراً آخر فتكون النفس مركبة من الهيولى والصورة، وحينئذ نقول: إن هيولى النفس وجب قيامها بذاتها قطعاً للتسلسل. فوجب أن لا يصح الفساد عليه مع أنه جوهر مجرد فيكون قابلاً للصورة العقلية، وليست النفس إلا هذا الجوهر. فيقال لهم: لم لا يجوز أن يكون قبول تلك الهيولى لتلك الصورة العقلية كان مشروطاً بحصول تلك الصورة، فعند فناء تلك الصورة لا يبقى ذلك القبول؟

المسألة السادسة

اعلم أن طريقنا في بقاء النفوس إطباق الأنبياء والأولياء والحكماء عليه، ثم إن هذا المعنى يتأكد بالإقناعات العقلية، الأول أن المواظبة على الفكر يفيد كمال النفس ونقصان البدن، فلو كانت النفس تموت بموت البدن لامتنع أن يكون الموجب لنقصان البدن ولبطلانه سبباً لكمال النفس. الثاني أن عدم النوم يضعف البدن ويقوي النفس، وهو يدل على ما قلناه. الثالث أن عند الأربعين يزداد كمال النفس ويقوى نقصان البدن، وهو يدل على ما قلناه. الرابع أن عند الرياضات الشديدة يحصل للنفس

---

[٣٢٨] فصّ: بياض في ج.
[٣٢٩] أن يقال ... بالكلية: إلى آخره، ج.

كمالات عظيمة وتلوح لها الأنوار وتتكشف لها المغيبات مع أنه يضعف البدن جداً، وكلما كان ضعف البدن أكمل كانت قوة النفس أكمل، **فهذه الاعتبارات العقلية إذا انضمت إلى أقوال جمهور الأنبياء والحكماء أفادت الجزم ببقاء النفس.**

[ابن كمونة:]

فصّ[٣٣٠]: اعلم أن طريقتنا في بقاء[٣٣١] النفس إطباق الأنبياء والحكماء عليه ثم إن هذا المعنى يتأكد بالإقناعات العقلية، إلى قوله: فهذه الاعتبارات[٣٣٢] العقلية إذا انضمت إلى قول جمهور الأنبياء والفقهاء والحكماء أفادت[٣٣٣] الجزم ببقاء النفس[٣٣٤].

سؤال: لم نجد أحداً نقل عن الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين[٣٣٥] في بقاء النفس شيئاً يفيد القطع، ولو أنهم أطبقوا على ذلك لكان من لا يقول ببقاء النفس كافراً ولم يقل أحد[٣٣٦] من أئمة الأصول بكفره[٣٣٧]، ولا قال به أحد بل أكثر المتشرعين لا يقولون ببقائها، فمن أين له إطباق الأنبياء على ذلك؟

وقوله بعد ذلك: ثم إن هذا المعنى[٣٣٨] يتأكد بالإقناعات العقلية، يدل على أن إطباق الأنبياء[٣٣٩] عنده ليس بحجة قاطعة إذ لو أفاد اليقين لما تأكد إذ ليس بعد اليقين رتبة أخرى وفي ذلك ما فيه.

---

[٣٣٠] فصّ: بياض في ج.
[٣٣١] بقاء: إثبات، ب؛ بقاء، ج، مع تصحيح في الهامش: إثبات.
[٣٣٢] الاعتبارات: الامتيازات، ب.
[٣٣٣] أفادت: أفاد، ب.
[٣٣٤] والحكماء عليه ... ببقاء النفس: إلى آخره، ج.
[٣٣٥] صلوات الله عليهم أجمعين: السلام، ج.
[٣٣٦] أحد: إضافة في هامش ج.
[٣٣٧] بكفره: بتكفيره، ج.
[٣٣٨] المعنى: إضافة في هامش ج.
[٣٣٩] الأنبياء: إضافة في هامش ج.

[الرازي:]

المسألة السابعة

قال جالينوس: النفوس ثلاث[٣٤٠]، الشهوانية ومحلها الكبد وهي أدنى المراتب، والغضبية ومحلها القلب وهي أوسطها، والناطقة ومحلها الدماغ وهي أشرفها. وقال المحققون: النفس واحدة والشهوة والغضب والإدراك صفاتها، والدليل عليه أنه ما لم يعتقد كونه لذيذاً لا يصير مشتهياً له[٣٤١]، وما لم يعتقد كونه مؤذياً فإنه لا يغضب عليه. فوجب أن يكون الذي يشتهي ويغضب هو الذي أدرك.

المسألة الثامنة

إنه لا يجب في كل ما كان محبوباً أن يكون محبوباً لشيء آخر، وإلا لدار أو تسلسل بل ينتهي إلى ما يكون محبوباً لذاته والاستقراء يدل على أن معرفة الكامل من حيث هو كامل يوجب محبته. إذا عرفت هذا فنقول: جوهر النفس إذا عرف ذات الله تعالى وصفاته وكيفية صدور أفعاله عنه وأقسام حكمته في تخليق العالم الأعلى والأسفل صارت تلك المعرفة موجبة للمحبة، ثم كما أن إدراك النفس أشرف الإدراكات وذات الله تعالى أشرف المدركات وجب أن تكون تلك المحبة أكمل أنواع المحبة. والمحب إذا وصل إلى المحبوب كان مقدار لذته بمقدار محبته وبمقدار وصوله إلى ذلك المحبوب، **فهذا يقتضي أن تكون النفس الناطقة إذا عرفت الله تعالى وتطهرت عن الميل إلى هذه الجسمانيات فإنها بعد الموت تصل إلى لذات عالية وسعادات كاملة.**

---

[٣٤٠] ثلاث: ثلاثة.

[٣٤١] له: -.

[ابن كمونة:]
فصّ[٣٤٢]: فهذا يقتضي أن النفس الناطقة إذا عرفت ذات الله تعالى وتطهرت[٣٤٣] عن الميل إلى هذه الجسمانيات[٣٤٤] فإنها بعد الموت تصل إلى لذات عالية وسعادات كاملة.
سؤال: إنما يلزم ذلك إن[٣٤٥] لو كانت باقية بعد الموت ولم يزل عنها من العلوم[٣٤٦] ما كانت اكتسبته حين تعلقها بالبدن، وبقاؤها، وإن كان مقطوعاً به من جهة البراهين الفلسفية لكن صاحب الكتاب لم يدل لا[٣٤٧] على بقائها ولا على بقاء علومها.

[الرازي:]

المسألة التاسعة في مراتب النفوس

اعلم أن النفوس بحسب أحوال قوتها النظرية على أربعة أقسام. فأشرفها النفوس الموصوفة بالعلوم القدسية الإلهية. وثانيها التي حصلت لها اعتقادات حقية في الإلهيات والمفارقات لا بسبب البرهان اليقيني، بل إما بالإقناعات وإما بالتقليد. والمرتبة الثالثة النفوس الخالية عن الاعتقادات الحقية والباطلة. والمرتبة الرابعة النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة. وأما بحسب أحوال قوتها العملية فهي على أقسام ثلاثة، أحدها النفوس الموصوفة بالأخلاق الفاضلية، وثانيها النفوس الخالية عن الأخلاق الفاضلية والأخلاق الردية، وثالثها النفوس الموصوفة بالأخلاق الردية ورئيسها حب الجسمانيات، فإن النفوس بعد موت البدن يعظم شوقها إلى هذه الجسمانيات ولا يكون لها قدرة على الفوز بها ولا يكون لها إلف لعالم المفارقات، فتبقى تلك النفس كمن نقل عن مجاورة معشوقه إلى موضع ظلماني شديد الظلمة نعوذ بالله منها، ولما كان لا نهاية لمراتب العلوم والأخلاق في كثرتها وقوتها وطهارتها عن أضدادها فكذلك لا نهاية لأحوال النفوس بعد الموت.

---

[٣٤٢] فصّ: بياض في ج.
[٣٤٣] وتطهرت: بياض في ج.
[٣٤٤] الجسمانيات: الكامات (؟)، ج.
[٣٤٥] ذلك إن: ان ذلك، ب.
[٣٤٦] العلوم: المعلوم، ج.
[٣٤٧] لا: أضافة في هامش ب.

المسألة العاشرة

الحق عندنا أن النفوس مختلفة بحسب ماهياتها وجواهرها، فمنها نفوس نورانية علوية، ومنها كثيفة كدرة، ولا يبعد أيضاً أن يقال في النفوس الناطقة جنس تحته أنواع وتحت كل نوع أشخاص لا يخالف بعضها بعضاً إلا في العدد. وكل نوع منها فهو كالولد لروح من الأرواح السماوية، وهذا هو الذي كان يسميه أصحاب الطلسمات بالطباع التام، وذلك الملك هو الذي يتولى إصلاح أحوال تلك النفوس تارةً[٣٤٨] بالمناجاة تارةً بالإلهامات وتارةً بطريق النفث في الروع، ولنقتصر من مباحث النفوس الناطقة على هذا القدر.

---

[٣٤٨] تارةً: وتارة.

الباب التاسع في أحوال القيامة وفيه مسائل

المسألة الأولى

إعادة المعدوم عندنا جائزة[٣٤٩] خلافاً لجمهور الفلاسفة والكرامية وطائفة من المعتزلة. لنا أن تلك الماهيات كانت قابلة للوجود، وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فوجب أن يبقى ذلك القبول ببقاء تلك الماهية[٣٥٠]. فإن قالوا: إن ذلك الشخص لما عدم امتنع أن يحكم عليه حال عدمه بشيء من الأحكام فامتنع الحكم عليه بهذه القابلية، فنقول: إن الحكم عليه بامتناع الحكم عليه حكم عليه بهذا الامتناع، فلو لم يكن حال عدمه قابلاً لهذا الحكم لكان هذا الحكم باطلاً، وإن كان قابلاً للحكم فحينئذ يسقط هذا السؤال.

[الكاتبي:]
قال: إن تلك الماهيات كانت قابلة للوجود، وذلك القبول من لوازم تلك الماهية، إلى آخره.
قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم من ذلك إن لو كانت قابلة للوجود المستأنف، وهو ممنوع، بل هي قابلة لنفس الوجود فقط، ولا يلزم من ذلك قبولها لكل وجود. وبراهين المسألة الأولى والثانية فمبنية على الأصول المزيفة سابقاً. وليكن هذا آخر ما أردنا إيراده في هذا النوع. وأما الكلام على بقية الأبواب فتعرف من الإحاطة بما ذكرناه على الأبواب السابقة.
والله أعلم بالصواب.

---

[٣٤٩] جائزة: جائز.
[٣٥٠] الماهية: الماهيات.

[ابن كمونة:]

قال عقيب كلامه على أول المسألة الأولى من الباب التاسع وهي في إعادة المعدوم: وبراهين المسألة الأولى والثانية فمبنية على الأصول المزيفة سابقاً[٣٥١].

أقول: ليس في المسألة الأولى ما سبق تزييفه ولا هي مبنية على ما سبق منه التعرض[٣٥٢] له، فلعل هذا من سهو[٣٥٣] الناسخ، ويحتمل أن يكون المراد: وبراهين المسألة[٣٥٤] الثانية والثالثة، والله أعلم[٣٥٥].

قال بعد ذلك: وأما الكلام[٣٥٦] على بقية الأبواب فتعرف من الإحاطة بما ذكرناه.

أقول: إن الذي يخلف[٣٥٧] من النوع الأول من الكتاب هو الكلام في القيامة وأحوالها وما يتعلق بها، والكلام في الإمامة وما يقترن بها من المسائل، وفي كل ذلك أبحاث لا يعرف منها شيء[٣٥٨] من السؤالات السالفة[٣٥٩] ولا فيها حوالة عليه. فما أدري ما الوجه في قوله ذلك[٣٦٠].

وفي عزمي الآن أن أتصفح أبواب النوع الأول من الكتاب تصفحاً ثانياً وأذكر الكلام على كل مسألة. فيها نقد لم يذكره الإمام المعترض من غير أن أتعرض لمناقشة لفظية لا تجدي نفعاً في العلوم ولا أتعرض لدليل سبق تزييفي أو تزييف المصنف أو الإمام المعترض لشيء من مقدماته[٣٦١] لذلك حتى آتي على آخره بحيث تجسم الفائدة من هذا التعليق، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب[٣٦٢].

---

[٣٥١] قال عقيب ... سابقاً: قال في الباب التاسع وهي إعادة المعدوم وبراهين المسألة الأولى والثانية فمبنية على الأصول المزيفة سابقاً، ج.

[٣٥٢] التعرض: إضافة في هامش ج.

[٣٥٣] من سهو: سهو من، ج.

[٣٥٤] المسألة: -، ب.

[٣٥٥] والله أعلم: -، ج.

[٣٥٦] وأما الكلام: والكلام، ج؛ مع تصحيح في الهامش.

[٣٥٧] يخلف: يختلف ، ب.

[٣٥٨] منها شيء: شيء منها ، ب.

[٣٥٩] السالفة: السابقة، ج.

[٣٦٠] ذلك: + والكلام على علم (؟)، إضافة في هامش ب.

[٣٦١] مقدماته: المقدمات، ج.

[٣٦٢] وإليه أنيب: -، ج.

[الرازي:]

المسألة الثانية

الأجسام قابلة للعدم لأنا قد دللنا على أن العالم محدث والمحدث ما يصح عليه العدم، وتلك الصحة من لوازم الماهيات وإلا لزم التسلسل في صحة تلك الصحة فوجب بقاء تلك الصحة ببقاء تلك الماهية فثبت أنها قابلة للعدم.

المسألة الثالثة

القول بحشر الأجساد حق. والدليل عليه أن عود ذلك البدن في نفسه ممكن، والله تعالى قادر على كل الممكنات وعالم بكل المعلومات، فكان القول بالحشر ممكناً. فهذه مقدمات ثلاث[٣٦٣].
المقدمة الأولى، إن عود ذلك البدن في نفسه ممكن. والدليل عليه أن إعادة المعدوم[٣٦٤] إما أن تكون ممكنة أو لا تكون ممكنة. فإن كانت ممكنة فالمقصود حاصل، وإن لم تكن ممكنة فنقول: الدليل العقلي دل على أن الأجسام تقبل العدم ولم يدل على أنها تنعدم لا محالة. فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن القول بحشر الأجساد حق، وثبت أن الأجسام لو عدمت لامتنع إعادتها، كان ذلك دليلاً قاطعاً على أنه تعالى لا يعدم الأجسام بل يبقيها بأعيانها، وإذا كانت باقية بأعيانها فهي[٣٦٥] قابلة للحياة والعقل والقدرة، فحينئذ يصح أن عود ذلك البدن بعينه ممكن. وأما المقدمة الثانية، وهي قولنا أنه تعالى قادر على كل الممكنات فقد دللنا على صحتها. وأما المقدمة الثالثة، وهي قولنا أن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات، فالفائدة فيها أن يكون الله تعالى قادراً على تمييز أجزاء بدن هذا الإنسان عن أجزاء بدن ذلك الإنسان الآخر. فإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث[٣٦٦]. فقد ثبت أن حشر الأجساد ممكن، وإذا ثبت الإمكان فنقول: إن الأنبياء عليهم السلام أخبروا عن وقوعه

---

[٣٦٣] ثلاث: ثلاثة.
[٣٦٤] المعدوم: البدن، والتصحيح عن سائر المخطوطات.
[٣٦٥] فهي: وهي.
[٣٦٦] الثلاث: الثلاثة.

والصادق إذا أخبر عن وقوع شيء ممكن الوقوع وجب القطع بصحته فوجب القطع بصحة الحشر والنشر.

احتجوا على إنكاره بأن قالوا: إذا قتل إنسان واغتذى به إنسان آخر فتلك الأجزاء إن ردت إلى بدن هذا فقد ضاع ذلك وبالعكس، وعلى التقديرين فقد بطل القول بالحشر والنشر. والجواب عنه: أما على قولنا: إن الإنسان جوهر نوراني مشرق في داخل البدن، فكل الإشكالات زائلة. وأما على ظاهر قول المتكلمين، فهو أن الإنسان فيه أجزاء أصلية وأجزاء فضلية، والمعتبر إعادة الأجزاء الأصلية لهذا الإنسان، ثم أن الأجزاء الأصلية في هذا الإنسان أجزاء فاضلة لغيره، فزال هذا السؤال. والمذهب الذي اخترناه قريب من هذا.

[ابن كمونة:]

فصّ[٣٦٧]: القول بحشر الأجساد حق، إلى آخر النوع الأول من الكتاب[٣٦٨].

سؤال: الكلام على هذين البابين قريب مما مر في الكلام[٣٦٩] على آخر الباب السابع، وهو غير خاف على أهل الفطانة.

[٣٦٧] فصّ: بياض في ج.

[٣٦٨] الأول من الكتاب: -، ب.

[٣٦٩] الكلام: الكتاب، ج.

[الرازي:]

المسألة الرابعة

عذاب القبر وثوابه حق، لأنا بينا أن الإنسان جوهر لطيف نوراني ساكن في هذا البدن، فبعد خراب هذا البدن إن كان كاملاً في قوة العلم والعمل كان في غبطة وسعادة وإن كان ناقصاً فيها كان في البلاء والعذاب. ثم القرآن الكريم يدل عليه، أما في حق السعداء فقوله تعالى ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ﴾[٣٧٠]، وأما في حق الأشقياء فقوله تعالى ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً﴾[٣٧١] وقوله تعالى ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً﴾[٣٧٢].

المسألة الخامسة

الجنة والنار مخلوقتان. أما الجنة فلقوله تعالى في صفتها ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٣٧٣]، وأما النار فلقوله تعالى في صفتها ﴿فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[٣٧٤] وقوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[٣٧٥]. واحتجوا على أنها غير مخلوقة بأنها لو كانت مخلوقة الآن وجب أن لا ينقطع نعيمها لقوله تعالى ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾[٣٧٦] ويجب عدمها يوم القيامة لقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[٣٧٧]. قلنا: يحمل قوله تعالى ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾[٣٧٨] على ما يحصل بعد دخول المكلفين الجنة، أو يدخل التخصيص في عموم قوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[٣٧٩].

---

[٣٧٠] سورة آل عمران (٣): ١٦٩-١٧٠

[٣٧١] سورة غافر (٤٠): ٤٦.

[٣٧٢] سورة نوح (٧١): ٢٥.

[٣٧٣] سورة آل عمران (٣): ١٣٣.

[٣٧٤] سورة البقرة (٢): ٢٤.

[٣٧٥] سورة آل عمران (٣): ١٣١.

[٣٧٦] سورة الرعد (١٣): ٣٥.

[٣٧٧] سورة القصص (٢٨): ٨٨.

[٣٧٨] سورة الرعد (١٣): ٣٥.

[٣٧٩] سورة القصص (٢٨): ٨٨.

المسألة السادسة

يجب الإيمان بأن الله تعالى يخرب السموات والأرض. والدليل عليه أنا بينا أن الأجسام كلها متماثلة، وكل ما يصح على بعضها يصح على الباقي، وذلك يدل على أن تخريبها وتغيير صفاتها ممكن، والنص قد ورد به فوجب القول به.

المسألة السابعة

وزن الأعمال حق. ويكون المراد منه إما وزن صحائف الأعمال أو أن الله تعالى يظهر الرجحان في كفة الميزان على وفق مقادير أعمالهم في الخير والشر. وكذلك إنطاق الجوارح ممكن، لأن البنية ليست شرطاً لوجود الحياة، والله تعالى قادر على كل الممكنات، وكذا القول في الحوض والصراط.

المسألة الثامنة

ثواب أهل الجنة وعذاب أهل النار دائم. وقال أبو الهذيل: إن ذلك ينتهي إلى سكون دائم يوجب اللذة لأهل الجنة والألم لأهل النار. وقال جمهور المعتزلة والخوارج: إن الثواب والعقاب ينقطع. ودليلنا: إن هذا الدوام أمر ممكن وإلا فيلزم الانتهاء إلى وقت ينتقل الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وهو محال، وإذا كان الدوام ممكناً وقد أخبر عنه الصادق وجب الإقرار به. احتجوا بأنه تعالى إن لم يعلم كمية عدد أنفاسهم كان ذلك تجهيلاً لله تعالى، وإن كان عالماً بكمياتها كانت الأعداد متناهية. والجواب: إنه تعالى يعلم كل شيء كما هو في نفسه، فلما لم يكن لتلك الحوادث أعداد متناهية امتنع أن يعلم كونها متناهية.

المسألة التاسعة

العمل لا يكون علة لاستحقاق الثواب خلافاً لمعتزلة البصرة. لنا وجوه، الأول أنه لو وجب على الله تعالى إعطاء الثواب فإما أن يقدر على الترك أو لا يقدر على الترك. فإن قدر على الترك، وجب أن يصير مستحقاً للذم موصوفاً بالنقصان وهو على الله محال، وإن لم يقدر على الترك فذلك قدح في كونه

فاعلاً قادراً مختاراً. الثاني أن لله تعالى على العبد نعماً عظيمة وتلك النعم توجب الشكر والطاعة، ولما وقعت هذه الطاعات في مقابلة النعم السابقة امتنع كونها موجبة بعد ذلك للثواب، لأن أداء الواجب لا يوجب شيئاً آخر. الثالث أنا دللنا على أن فعل العبد إنما وقع، لأن مجموع القدرة مع الداعي يوجبه وهو فعل الله تعالى، وفاعل السبب فاعل المسبب ففعل العبد يكون فعلاً لله تعالى وفعل الله تعالى لا يوجب شيئاً على الله تعالى.

المسألة العاشرة

من الناس من قال أن الوعيد الوارد[٣٨٠] في الكتب الإلهية إنما جاء للتخويف فأما فعل الإيلام فذلك لا يوجد واحتج عليه بوجوه، الأول أن ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحاً. أما أنه ضرر فظاهر، وأما أنه خال عن النفع فلأن ذلك النفع يمتنع عوده إلى الله تعالى لكونه تعالى منزهاً عن المضار والمنافع، ويمتنع عوده إلى ذلك العبد المذنب وهو معلوم بالضرورة، ويمتنع عوده إلى غيره، لأنه لا نفع يريد الله إيصاله إلى عبد إلا وهو قادر على فعله بدون إيصال هذا الضرر إلى هذا المعذب. وأيضاً، فإيصال الضرر إلى حيوان لأجل أن ينتفع به حيوان آخر ظلم، فثبت أنه ضرر خال عن النفع من كل الوجوه، وهذا لا يليق بأرحم الراحمين. الثاني أن العبد يقول يوم القيامة: يا إله العالمين، هذه الأشياء التي كلفتني بها وعصيتك فيها إن كانت خالية عن الحكمة والغرض كان التعذيب على تركها لا يليق بالرحمة، وإن كانت مشتملة على الحكمة والغرض فتلك الحكمة إن عادت إليك فأنت محتاج إليّ، وإن كان المقصود من تكليفي بها عود منافعها إليّ فلما تركتها فما قصرت إلا في حق نفسي، فكيف يليق بالحكيم أن يعذب حيواناً لأجل أنه قصر في حق نفسه؟ ويجري هذا مجرى من يقول لعبده: حصل لك هذا الدانق لتنتفع به، فإذا قصر فيه أخذه المولى وقطع أعضاءه إرباً إرباً لأجل أنه قصر في تحصيل ذلك الدانق ، وهذا بخلاف المولى إذا أمر عبده فخالفه فإنه يحسن منه عقابه، وذلك لأن المولى ينتفع بذلك الفعل ويضره تركه، فلا جرم يحسن منه أن يعاقبه على ذلك الترك، وأما في حق الله تعالى فهذا محال قطعاً، فظهر الفرق. الثالث أن جميع أفعال العبد من موجبات أفعال الله تعالى فكيف يحسن التعذيب منه؟

---

[٣٨٠] الوارد: الواردة.

المسألة الحادية عشرة

منهم من سلم حسن عذاب الكفار إلا أنه قال أن المسلمين لا يعذبون لقوله تعالى ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[٣٨١] ولقوله تعالى ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾[٣٨٢] ولقوله تعالى ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾[٣٨٣]، فدلت هذه الآية على أن كل فوج يدخل النار يكون مكذباً بالله وبرسوله، فمن لم يكن كذلك وجب أن لا يدخل النار.

المسألة الثانية عشرة

الذين سلموا أن الفاسق من أهل الصلاة يدخل النار اختلفوا، فقال أهل السنة: إن الله تعالى يعفو عن البعض والذين يدخلهم النار لا بد وأن يخرجهم منها. وقالت المعتزلة: عذاب الفاسق مؤبد. لنا وجوه، الأول قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[٣٨٤]. وجه الاستدلال به أن تقدير الآية أن الله لا يغفر أن يشرك به تفضلاً، لأنه يغفره على سبيل الوجوب وهو ما إذا تاب عن الشرك، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون قوله ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ تفضلاً، حتى يرجع النفي والإثبات إلى شيء واحد، ومعلوم أن غفران صاحب الصغيرة وغفران صاحب الكبيرة بعد التوبة واجب عند الخصم، فلم يبق إلا حمل الآية على غفران صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب. الثاني قوله تعالى ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾[٣٨٥]. وجه الاستدلال أن قوله تعالى ﴿يَا عِبَادِيَ﴾ يقتضي تخصيص هذا الخطاب بأهل الإيمان، فإن عادة القرآن جارية بتخصيص لفظ العباد بالمؤمنين. وقوله ﴿يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ يفيد القطع بوجود هذا الغفران. وعندنا أن كل ذلك محمول على القطع بأن الله تعالى يخرج جميع أهل الإيمان من النار. الثالث قوله تعالى ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾[٣٨٦]

---

[٣٨١] سورة النحل (١٦): ٢٧.

[٣٨٢] سورة طه (٢٠): ٤٨.

[٣٨٣] سورة الملك (٦٧): ٨-٩

[٣٨٤] سورة النساء (٤): ٤٨ و ١١٦.

[٣٨٥] سورة الزمر (٣٩): ٥٣.

[٣٨٦] سورة الرعد (١٣): ٦.

أي حال ظلمهم، وذلك يدل على حصول الغفران قبل التوبة. الرابع أن المؤمن يستحق بإيمانه وسائر طاعاته الثواب، ويستحق بفسقه العقاب على قول الخصم. والقول بزوال استحقاق الثواب باطل، لأنه إما أن يحصل على سبيل الموازنة أو لا على هذا الوجه، والأول باطل، لأنه يقتضي أن يؤثر كل واحد في عدم الآخر. فذلك التأثير إما أن يقع معاً أو على التعاقب، والأول باطل، لأن المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر، والعلة حاصلة مع المعلول. فلو حصل العدمان معاً لحصل الوجودان معاً مع ذينك العدمين وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال. والثاني، وهو حصول هذا التأثير على سبيل التعاقب، محال أيضاً، لأن المغلوب لا يعود غالباً البتة.

وأما القول بأنه يحصل الإحباط لا مع الموازنة فهذا يقتضي أن لا ينتفع ذلك المؤمن بإيمانه ولا بطاعته البتة لا في جلب نفع ولا في دفع ضرر، فإنه ظلم. فثبت بما ذكرنا أن استحقاق الثواب باقٍ مع استحقاق العقاب، وإذا ثبت هذا وجب حصولهما، أو يدخل الجنة مدة ثم ينتقل إلى النار وهو باطل بالاتفاق، وإما أن يدخل النار مدة ثم ينتقل إلى الجنة وهو الحق. واحتج الخصم بعمومات الوعيد، وهي معارضة بعمومات الوعد والترجيح لهذا الجانب، لأن المساهلة في الوعيد كرم وفي الوعد لؤم. واحتج أيضاً بقوله تعالى ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾[٣٨٧]، والجواب: يجب حمل لفظ ﴿الْفُجَّارَ﴾ على الكامل في الفجور وهو الكافر توفيقاً بين هذه الآية وبين ما ذكرناه من الدلائل.

المسألة الثالثة عشرة

القول بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في حق فساق الأمة حق خلافاً للمعتزلة. لنا قوله تعالى في صفة الكفار ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾[٣٨٨] وتخصيصهم بهذه الحالة يدل على أن حال المؤمن بخلافه. وأيضاً، قال تعالى ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾[٣٨٩]، أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم أن يستغفر للمذنب منهم، فإذا أتى بهذا الاستغفار فالظاهر أنه يجب أن يشرفه الله تعالى بالإجابة إليه، وإذا أراد ذلك وجب أن يحصل ذلك المراد لقوله تعالى ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾[٣٩٠]. وأيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي. واعلم أن دلائل المعتزلة في نفي الشفاعة يجب أن تكون عامة في حق الأشخاص وفي حق الأوقات، وإلا فلا

---

[٣٨٧] سورة الانفطار (٨٢): ١٣-١٦.

تفيدهم مقصودهم، ودلائلنا في إثبات الشفاعة مخصوصة في الأشخاص وفي الأوقات. فإنا لا نثبت الشفاعة في حق الكل فثبت أن دلائلنا خاصة ودلائلهم عامة، والخاص مقدم على العام.

المسألة الرابعة عشرة

الإيمان عبارة عن الاعتقاد والقول سبب لظهوره والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان والدليل عليه وجوه، الأول أنه تعالى جعل محل الإيمان هو القلب لقوله تعالى ﴿إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ [٣٩١] وقال تعالى ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [٣٩٢] وقال ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾ [٣٩٣] ومعلوم أن القلب محل الاعتقاد. الثاني أنه كلماً ذكر الإيمان عطف الأعمال الصالحة عليه والعطف يوجب التغاير ظاهراً. الثالث أنه أثبت الإيمان مع الكبائر فقال تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾ [٣٩٤] وقال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [٣٩٥]، فسمى قاتل النفس عمداً عدواناً بالمؤمن، وقال ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ﴾ [٣٩٦] فسمي الباغي مؤمناً.

واحتج المخالف بأن قال: الأعمال مسماة بالدين لقوله تعالى ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [٣٩٧]، وقوله ذلك عائد إلى كل ما تقدم ذكره، فوجب أن تكون كلها مسمى بالدين، والدين هو الإسلام لقوله تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾ [٣٩٨] والإسلام عين الإيمان، لأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولاً لقوله ﴿وَمَن يَبْتَغِ

---

[٣٨٨] سورة المدّثر (٧٤): ٤٨.
[٣٨٩] سورة محمد (٤٧): ١٩.
[٣٩٠] سورة الضحى (٩٣): ٥.
[٣٩١] سورة النحل (١٦): ١٠٦.
[٣٩٢] سورة الحجرات (٤٩): ١٤.
[٣٩٣] سورة المجادلة (٥٨): ٢٢.
[٣٩٤] سورة الأنعام (٦): ٨٢.
[٣٩٥] سورة البقرة (٢): ١٧٨.
[٣٩٦] سورة الحجرات (٤٩): ٩.
[٣٩٧] سورة البينة (٩٨): ٥.
[٣٩٨] شورة آل عمران (٣): ١٩.

غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[٣٩٩] وبالإجماع الإيمان مقبول، فثبت أن الأعمال دين والدين الإسلام والإسلام الإيمان فوجب كون الأعمال داخلة تحت اسم الإيمان. والجواب: يجب التوفيق بين هذه الدلائل بقدر الإمكان فنقول: الإيمان له أصل وله ثمرات، والأصل هو الاعتقاد، وأما هذه الأعمال فقد يطلق لفظ الإيمان عليها كما يطلق اسم أصل الشيء على ثمراته.

المسألة الخامسة عشرة

القائلون بأن الأعمال داخلة تحت اسم الإيمان اختلفوا، فقال الشافعي رضي الله عنه: الفاسق لا يخرج عن الإيمان، وهذا في غاية الصعوبة، لأنه لما كان الإيمان اسماً لمجموع أمور فعند فوات بعضها فقد فات ذلك المجموع فوجب أن لا يبقى الإيمان. فأما المعتزلة والخوارج فقد طردوا القياس وقالوا: الفاسق يخرج عن الإيمان ثم اختلف القائلون بهذا فقالت المعتزلة أنه يخرج عن الإيمان ولا يدخل في الكفر وهو منزلة بين المنزلتين. وقالت الخوارج أنه يدخل في الكفر، واحتجوا بقوله تعالى ﴿وَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٤٠٠] وهو في غاية البعد.

المسألة السادسة عشرة

كان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، وتبعه جمع من عظماء الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، وهو قول الشافعي وأنكره أبو حنيفة وأصحابه. قالت الشافعية: لنا وجوه، الأول أنا لا نحمل هذا على الشك في الإيمان بل على التبرك كقول الله تعالى ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللهُ آمِنِينَ﴾[٤٠١]، وليس المراد منه الشك، لأنه على الله تعالى محال، بل لأجل التبرك والتعظيم. والثاني أن يحمل على الشك لكن لا في الحال بل في العاقبة، لأن الإيمان المنتفع به هو الباقي عند الموت، وكل أحد يشك في ذلك فنسأل الله تعالى إبقاءنا على تلك الحالة. الثالث أن الإيمان لما كان عند الشافعي هو مجموع الأمور الثلاثة وهي القول والعمل والاعتقاد، وكان حصول الشك في العمل يقتضي حصول الشك في أحد أجزاء هذه الماهية فيصح الشك في حصول الإيمان. وأما عند

---

[٣٩٩] سورة آل عمران (٣): ٨٥.

[٤٠٠] سورة المائدة (٥): ٤٤-٤٥.

[٤٠١] سورة الفتح (٤٨): ٢٧.

أبي حنيفة رضى الله عنه، فلما كان الإيمان عبارة عن الاعتقاد المجرد لم يكن الشك في العمل موجباً لوقوع الشك في الإيمان، فظهر أنه ليس بين الإمامين رضي الله عنهما مخالفة في المعنى.

المسألة السابعة عشرة

اعلم أن الإنسان إذا صدر منه فعل أو ترك فإنه أولاً يحصل في قلبه اعتقاد أنه نافع أو ضار ثم يتولد من اعتقاد كونه نافعاً ميل إلى التحصيل ومن اعتقاد كونه ضاراً ميل إلى الترك ثم تصير القدرة مع ذلك الميل موجبة إما للفعل أو للترك. إذا ثبت ذلك فالتوبة كذلك، فإن الرجل إذا اعتقد أن فعل المعصية يوجب الضرر العظيم ترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة عنه، ثم إن تلك النفرة تقتضي ثلاثة أمور، أولها الندم بالنسبة إلى ما صدر عنه في الماضي، الثاني تركه بالنسبة إلى الحال، الثالث العزم على الترك بالنسبة إلى المستقبل، فهذا هو الكلام في حقيقة التوبة.

المسألة الثامنة عشرة

التوبة واجبة على العبد لقوله تعالى ﴿تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحاً﴾[٤٠٢] وهي مقبولة قطعاً لقوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾[٤٠٣]. وقالت المعتزلة: يجب قبولها على الله تعالى عقلاً. وقال أهل السنة: لا يجب على الله شيء البتة. وقالت الفلاسفة: المعصية إنما توجب العذاب من حيث أن حب الجسمانيات إذا بقي في النفس بعد مفارقة البدن ولا يمكنها الوصول إلى المحبوب فحينئذ يعظم البلاء. فالتوبة عبارة عن اطلاع النفس على قبح هذه الجسمانيات، وإذا حصل هذا الاعتقاد زال الحب وحصلت النفرة، فبعد الموت لا يحصل العذاب بسبب العجز عن الوصول إليها.

المسألة التاسعة عشرة

قال الأكثرون: التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على البعض صحيحة، وقال أبو هاشم أنها لا تصح. حجة الأولين أن اليهودي إذا غصب حبة ثم تاب عن اليهودية مع الإصرار على غصب تلك الحبة

---

[٤٠٢] سورة التحريم (٦٦): ٨.

[٤٠٣] سورة الشورى (٤٢): ٢٥.

أجمعوا على أن تلك التوبة صحيحة. وحجة أبي هاشم أنه لو تاب عن ذلك القبيح لمجرد قبحه وجب أن يتوب عن جميع القبائح، وإن تاب عنه لا لمجرد قبحه بل لغرض آخر لم تصح توبته. والجواب: لم لا يجوز أن يتوب عن ذلك القبيح لكونه ذلك القبيح، كما أن الإنسان قد يشتهي طعاماً لا لعموم كونه طعاماً بل لكونه ذلك الطعام.

المسألة العشرون

المختار عندنا أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بدليل منفصل. ويدل عليه النص والمعقول. أما النص فقوله صلى الله عليه وسلم: من صلى صلاتنا وأكل ذبيحتنا واستقبل قبلتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله في ذمته. وأما المعقول فهو أن العلم بهذه المسائل لو كان شرطاً لصحة الإيمان لكان يجب أن لا يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بإيمان أحد إلا بعد أن يسأله عنها، ولما لم يكن كذلك بل كان يحكم بإيمانهم من غير أن يسألهم عن هذه المسائل علمنا أن الإسلام لا يتوقف عليها، **بل الأقرب أن المجسمة كفار، لأنهم اعتقدوا أن كل ما لا يكون متحيزاً ولا في جهة فليس بموجود، ونحن نعتقد أن كل متحيز فهو محدث وخالقه موجود ليس بمتحيز ولا في جهة، فالمجسمة نفوا ذات الشيء الذي هو الإله فيلزمهم الكفر.**

[ابن كمونة:]

[فصّ]: وقوله: المختار عندنا أنا لا نكفر أهل القبلة إلا بدليل منفصل، إلى قوله: بل الأقرب أن المجسمة كفار، لأنهم[٤٠٤] اعتقدوا[٤٠٥] أن كل ما لا يكون متحيزاً ولا في جهة فهو ليس بموجود، ونحن نعتقد أن كل متحيز فهو محدث وخالقنا ليس بمتحيز ولا في جهة[٤٠٦]. فالمجسمة نفوا ذات الشيء الذي هو الإله فيلزمهم الكفر.

فيقال في جوابه: إن كل فرقة من فرق الإسلام خالفت الفرقة الأخرى في ذات الله تعالى[٤٠٧] وفي صفاته[٤٠٨] وفي أفعاله، بل الفرقة الواحدة تخالف[٤٠٩] بعضهم فيها[٤١٠] بعضاً. فإن الإله عند أبي هاشم وأتباعه هو المختص بحالة توجب الأحوال الأربعة، والجبائي والكعبي وأتباعهما ينكرون ذلك، وجمع[٤١١] من فرقة[٤١٢] المعتزلة وأبو الحسن الأشعري يقول بصفة البقاء والقاضي ينفيها. ومن[٤١٣] الأشعرية[٤١٤] من يقول بالأحوال، وكذا من المعتزلة ومن الناس من لا يقول بها، وكذا منهم من يقول بأنه[٤١٥] تعالى مخالف لخلقه بذاته المخصوصة[٤١٦]، ومنهم من يذهب إلى خلافه، ولو أخذت في استقصاء المذاهب في ذلك[٤١٧] لطال الكلام. فعلى هذا يكون الإله الذي يعبده كل واحد منهم غير الإله الذي يعبده الآخر، ويكون كل منهم عند الآخر[٤١٨] نافياً لذات الإله الذي يعتقد إلهيته،

---

[٤٠٤] لأنهم: مكرر مشطوب، ج.
[٤٠٥] اعتقدوا: يعتقدون، ب.
[٤٠٦] فهو ليس بموجود ... ولا في جهة: إضافة في هامش ج.
[٤٠٧] تعالى: -، ج.
[٤٠٨] وفي صفاته: وصفاته، ج.
[٤٠٩] تخالف: + عنها، ج.
[٤١٠] فيها: -، ج.
[٤١١] وجمع: والجميع، ب.
[٤١٢] فرقة: فرق، ب.
[٤١٣] ومن: -، ب.
[٤١٤] الأشعرية: الأشعري، ج.
[٤١٥] بأنه: أنه، ب.
[٤١٦] المخصوصة: المخصوص، ب.
[٤١٧] ذلك: الكل، ج.
[٤١٨] غير الإله الذي ... عند الآخر: إضافة في هامش ج.

ومصنف الكتاب اختار في كتاب نهاية العقول عدم تكفير المجسمة ونبه على هذه الفوائد، ثم رجع عن ذلك في هذا الكتاب فالأصوب المساواة في تكفير أو في عدمه. أما تكفير البعض دون البعض من غير فارق فلا وجه له.

وهذا آخر الكلام على النوع الأول وهو في أصول الدين ومن هاهنا أشرع في الإيراد على ما ذكره الإمام المعترض من الأسئلة على النوع الثاني، وهو في أصول الفقه.

[الرازي:]

الباب العاشر في الإمامة وفيه مسائل

المسألة الأولى

نصب الإمام، إما أن يقال أنه واجب على العباد أو على الله تعالى أو لا يجب أصلاً. أما الذين قالوا أنه يجب نصبه على العباد ففريقان، الأول الذين قالوا: العقل لا يدل على هذا الوجوب، وإنما الذي يدل عليه السمع، وهذا قول أهل السنة وقول أكثر المعتزلة والزيدية. الثاني الذين قالوا أن العقل يدل على أنه يجب علينا نصب الإمام، وهو قول الجاحظ وأبي الحسين البصري. وأما الذين قالوا أنه يجب على الله تعالى نصب الإمام فهم فريقان، الأول الشيعة الذين قالوا أنه يجب على الله نصب الإمام ليعلمنا معرفة الله ومعرفة سائر المطالب. والثاني قول الاثنا عشرية الذين قالوا: يجب على الله تعالى نصبه ليكون لطفاً لنا في فعل الواجبات العقلية وفي ترك القبائح العقلية وليكون أيضاً حافظاً للشريعة ومبيناً لها. وأما الذين قالوا: لا يجب، فهم ثلاثة طوائف، منهم من قال: يجب نصبه في وقت السلامة، أما في وقت الحرب والاضطراب فلا يجب، لأنه ربما صار نصبه سبباً لزيادة الشر. ومنهم من عكس الأمر. ومنهم من قال: لا يجب في شيء من الأوقات.

لنا أن نصب الإمام يقتضي دفع ضرر لا يندفع إلا به فيكون واجباً. بيان الأول أن العلم الضروري حاصل بأنه إذا حصل في البلد رئيس قاهر ضابط فإن حال البلد يكون أقرب إلى الصلاح مما إذا لم يوجد هذا الرئيس. بيان الثاني أن دفع الضرر عن النفس لما كان واجباً فما لا يندفع هذا الضرر إلا به وجب أن يكون واجباً. فإن قالوا: لعل القوم يستنكفون عن متابعة ذلك الرئيس فيزداد ذلك الشر، قلنا: هذا وإن كان محتملاً إلا أنه نادر، والغالب ما ذكرناه والغالب راجح على النادر.

المسألة الثانية

احتج الشريف المرتضى بعين هذا الدليل في وجوب نصب الإمام على الله تعالى، فقلنا: إنه ضعيف، وذلك أنكم وإن ذكرتم اشتماله على هذا الوجه من المنفعة فإنه لا يبعد أيضاً اشتماله على وجه من وجوه القبح، وبهذا التقدير فإنه يقبح من الله تعالى نصبه. فإن قال: هذا أيضاً وارد عليكم، قلنا: الفرق بين الدليلين أنا لما أوجبنا نصب الإمام على أنفسنا كفى ظن كونه مصلحة في وجوب نصبه علينا، لأن

الظن في حقنا يقوم مقام العلم في وجوب العمل، فإذا علمنا اشتمال نصب الإمام على هذا الوجه من المصلحة ولم نعرف فيه مفسدة حصل ظن كونه مصلحة فيصير هذا الظن سبباً للوجوب في حقنا. أما أنتم، فتوجبون نصب الإمام على الله تعالى، فما لم تقيموا البرهان القاطع على خلوه عن جميع المفاسد لا يمكنكم إيجابه على الله تعالى، لأن الظن لا يقوم مقام العلم في حق الله فظهر الفرق.

المسألة الثالثة

قالت الاثنا عشرية والشيعة: وجوب العصمة شرط لصحة الإمامة، وقال الباقون: ليس كذلك. لنا أن الدليل دل على صحة إمامة أبي بكر رضي الله عنه مع أنه ما كان واجب العصمة، واحتج المخالف بأن افتقار الرعية إلى الإمام إنما كان لأجل أن جواز فعل القبيح عليهم اقتضى احتياجهم إلى الإمام، فلو حصلت هذه الجهة في حق الإمام لزم افتقاره إلى إمام آخر، فيلزم إما الدور وإما التسلسل. والجواب: إنا بينا أن دليلكم في وجوب نصب الإمام على الله تعالى دليل باطل، والله أعلم.

المسألة الرابعة

أجمعت الأمة على أنه يجوز إثبات الإمامة بالنص، وهل يجوز بالاختيار أم لا؟ قال أهل السنة والمعتزلة: يجوز، وقالت الاثنا عشرية: لا يجوز إلا بالنص، وقالت الزيدية: يجوز بالنص ويجوز أيضاً بسبب الدعوة والخروج مع حصول الأهلية. لنا أن الدليل دل على إمامة أبي بكر رضي الله عنه، وما كان لتلك الإمامة سبب إلا البيعة إذ لو كان منصوصاً عليه لكان طريقة الأمر على البيعة خطأ عظيماً يقدح في إمامته، وذلك باطل، فوجب كون البيعة طريقاً صحيحاً. احتج المخالف بأنه يجب أن يكون واجب العصمة، ولا سبيل إلى معرفته إلا بالنص. والجواب أنا بينا أن وجوب العصمة باطل.

المسألة الخامسة

قالت الاثنا عشرية: إن النبي صلى الله عليه وسلم نص على إمامة علي نصاً جلياً لا يقبل التأويل البتة، وقال الباقون: لم يوجد هذا النص. لنا وجوه، الأول أن النص على هذه الخلافة واقعة عظيمة والوقائع العظيمة يجب اشتهارها جداً فلو حصلت هذه الشهرة لعرفها المخالف والموافق، وحيث لم يصل

خبر هذا النص إلى أحد من الفقهاء والمحدثين علمنا أنه كذب. الثاني، لو حصل هذا النص لكان إما أن يقال أن النبي صلى الله عليه وسلم أوصله إلى أهل التواتر، أو لا، والأول باطل، لأن طالبي الإمامة لأنفسهم كانوا في غاية القلة، أما الباقون فما كانوا طالبين الإمامة لأنفسهم وكانوا في غاية التعظيم لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانوا يعتقدون أن مخالفته توجب العذاب الأليم. والإنسان لا يلتزم العقاب العظيم من غير غرض لا سيما وقد حصل هناك أسباب أخر توجب نصرة علي رضي الله عنه، أحدها أن علياً كان في غاية الشجاعة وأبو بكر كان في غاية الضعف، هذا مذهب الروافض. وثانيها أن أتباع علي كانوا في غاية الجلالة فإن فاطمة والحسن والحسين والعباس رضي الله عنهم كانوا معه، وأبو سفيان شيخ بني أمية كان في غاية البغض لأبي بكر رضي الله عنهما وجاء وبالغ في حمل علي رضي الله عنه على طلب الإمامة ومن انتزاعها من يد أبي بكر، والزبير مع شجاعته سل السيف على أبي بكر رضي الله عنهما. وثالثها أن الأنصار رضي الله عنهم طلبوا الإمامة لأنفسهم فمنعهم أبو بكر، فلو كان هذا النص موجوداً لقالوا له: يا أبا بكر، إنا أردنا أن نأخذها لأنفسنا بالظلم والغصب فكما منعتنا عنها فنحن أيضاً نمنعك عنها ونرد الحق إلى أهله وهو علي، فإن الخصم متى وجد مثل هذه الحجة القاهرة امتنع سكوته عنها، فلو كان النص على علي موجوداً لامتنع في العرف سكوت الأنصار عن ذكره ولامتنع إعراضهم عن نصرة علي، فثبت أن كل هذه الأسباب موجبة لقوة أمر علي بتقدير أن يكون النص موجوداً، فلما لم يوجد ذلك علمنا أنه لا أصل لهذا النص.

وأما القسم الثاني وهو أن يقال: إنه عليه السلام ما أوصل ذلك النص إلى أهل التواتر بل إلى الآحاد فهو بعيد لوجوه، الأول أن قول الآحاد لا يكون حجة البتة لا سيما وعندهم أن خبر الواحد ليس بحجة في العمليات. الثاني أن هذا يجري مجرى خيانة الرسول صلى الله عليه وسلم في مثل هذا الأمر العظيم فثبت أن قولهم باطل.

الثالث أن علياً رضي الله عنه ذكر جملة النصوص الخفية ولم ينقل عنه أنه ذكر هذا النص الجلي في محفل من المحافل ولو كان موجوداً لكان ذكره أولى من ذكر النصوص الخفية. واحتجوا بأن الشيعة على كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب ينقلون هذا الخبر. والجواب أن من المشهور أن واضع هذا الخبر هو ابن الراوندي، ثم إن الشيعة لشدة شغفهم بهذا الأمر سعوا في تشهيره.

المسألة السادسة

الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضي الله عنه، ويدل عليه القرآن والخبر والإجماع. أما القرآن فآيات، إحداها[٤١٩] قوله تعالى ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾[٤٢٠] إلى آخر الآية. فنقول: هذا الداعي إما أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أحد الثلاثة الذين جاءوا بعده وهم أبو بكر وعمر وعثمان، أو يكون الداعي هو علي، أو الذين جاءوا بعد علي. لا يجوز أن يكون الداعي هو النبي صلى الله عليه وسلم بدليل قوله تعالى ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِن قَبْلُ﴾[٤٢١]، ولو كان الداعي لهم الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم أنه منعهم عن متابعته لزم التناقض، وهو باطل. ولا يجوز أن يكون المراد هو علي لقوله تعالى ﴿تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾[٤٢٢]، دلت هذه الآية على أن المقصود من هذه المقاتلة تحصيل الإسلام وحروب علي رضي الله عنه ما كان المقصود منها تحصيل الإسلام، بدليل أنا بينا أن الإسلام عبارة عن الإقرار الدال على الاعتقاد ظاهراً، وقد كان هذا حاصلاً فيهم. ولا يجوز أن يكون المراد من جاء بعد علي، لأنهم عندنا على الخطأ وعند الشيعة على الكفر، ولما بطلت الأقسام ثبت أن المراد منه أحد أولئك الثلاثة، أعني أبا بكر وعمر وعثمان. ثم إنه تعالى أوجب طاعته حيث قال ﴿فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[٤٢٣]، وإذا وجبت طاعة واحد من هؤلاء الثلاثة وجبت طاعة الكل، لأنه لا قائل بالفرق، فهذه الآية تدل على وجوب طاعة هؤلاء الثلاثة.

الثانية قوله تعالى ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ الآية[٤٢٤]. فقوله ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ﴾، هذا خطاب مشافهة لجماعة من الحاضرين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم بإيصال الخلافة إليهم، ولا يمكن حمله على علي والحسن والحسين رضي الله عنهم، لأنهم عند الشيعة ما كانوا متمكنين من إظهار دينهم، وما زال

---

[٤١٩] إحداها: أحدها.
[٤٢٠] سورة الفتح (٤٨): ١٦.
[٤٢١] سورة الفتح (٤٨): ١٥.
[٤٢٢] سورة الفتح (٤٨): ١٦.
[٤٢٣] سورة الفتح (٤٨): ١٦.
[٤٢٤] سورة النور (٢٤): ٥٥.

الخوف عنهم، بل كانوا أبداً في التقية[٤٢٥] والخوف، فوجب حمل الآية على أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، فإن هؤلاء الأربعة كانوا عندنا متمكنين من إظهار الدين، وكان الخوف عنهم زائلاً.
الثالثة قوله تعالى ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾[٤٢٦]. فنقول: هذا الأتقى يجب أن يكون من أفضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾[٤٢٧]. وأجمعت الأمة على أن الأفضل إما أبو بكر وإما علي، ولا يمكن حمل هذه الآية على علي، لأنه تعالى قال في صفة هذا الأتقى ﴿وَمَا لأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَى﴾[٤٢٨] وعلي ما كان كذلك، لأن النبي صلى الله عليه وسلم رباه من أول صغره إلى آخر عمره وتلك النعمة توجب المجازاة. أما أبو بكر رضي الله عنه فقد كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم في حقه نعمة الإرشاد إلى الدين إلا أن هذه النعمة لا تجزى البتة، ولما ثبت أن هذا الأتقى إما أبو بكر وإما علي وثبت أنه لا يمكن حمله على علي، وجب حمله على أبي بكر. ثم إنه تعالى وصفه بقوله ﴿إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى وَلَسَوْفَ يَرْضَى﴾[٤٢٩]، وسوف للمستقبل فهذه الآية تدل على أن أبا بكر أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويدل قوله ﴿وَلَسَوْفَ يَرْضَى﴾ على أن تلك الصفة باقية في أبي بكر رضي الله عنه إلى الزمان المستقبل، ولو كان مبطلاً في الإمامة لما كان أفضل الخلق، ولما دلت هذه الآية على الأفضلية وجب القطع بصحة إمامته.

وأما الأخبار فكثيرة، أحدها قوله صلى الله عليه وسلم: اقتدوا باللذيْن من بعدي أبي بكر وعمر، أوجب الاقتداء بهما في الفتوى، ومن جملة ما أفتيا به كونهما إمامين فوجب الاقتداء بهما في هذه الفتوى وذلك يوجب إمامتهما. وثانيها قوله صلى الله عليه وسلم: الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً، وذلك تنصيص على أنهم كانوا من الخلفاء المحقين لا من الملوك الظالمين. وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم في أبي بكر وعمر رضي الله عنهما: هما سيدا كهول أهل الجنة، ولو كانا غاصبين للإمامة لما كان هذا الحكم لائقاً بهما. وكذلك الخبر الدال على بشارة العشرة المبشرة يدل على صحة إمامة الثلاثة.

---

[٤٢٥] التقية: افتنة، والتصحيح عن سائر المخطوطات.
[٤٢٦] سورة الليل (٩٢):١٧-١٨.
[٤٢٧] سورة الحجرات (٤٩): ١٣.
[٤٢٨] سورة الليل (٩٢): ١٩.
[٤٢٩] سورة الليل (٩٢): ٢٠-٢١.

وأما الإجماع فمن وجوه، أحدها أن الناس أجمعوا على أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إما أبو بكر وإما العباس وإما علي. ثم رأينا أن العباس وعلياً ما نازعاً أبا بكر في الإمامة فترك هذه المنازعة إما أن يكون لعجزهما عن المنازعة أو مع القدرة عليها، والأول باطل لما بينا أن أسباب القدرة كانت مجتمعة في علي ومفقودة في حق أبي بكر. فثبت أنهما تركا المنازعة مع القدرة عليها، فإن كانت الإمامة حقاً لهما كان ترك المنازعة مع القدرة خطأ عظيماً، وذلك يوجب القدح في إمامتهما. وإن كانت الإمامة ليست حقاً لهما وجب أن تكون حقاً لأبي بكر، وإلا لبطل الإجماع على أن أحد هؤلاء الثلاثة هو الإمام. الثاني، لو كانت الإمامة حقاً لعلي رضي الله عنه بسبب النص الجلي مع أن الأمة دفعوه عنها لكانت هذه الأمة شر أمة أخرجت للناس، وهذا اللازم باطل لقوله تعالى ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[430]. فإن قالوا: قوله ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ يدل على أنهم كانوا وما بقوا على هذه الصفة قلنا: نحمله على كان التامة، ويدل عليه أنه تعالى قال في عقبه ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[431]. فلو كان قوله ﴿كُنتُمْ﴾ يفيد أنهم[432] كانوا كذلك، ثم لم يبقوا عليه لكان قوله ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ مناقضاً له. ولو حملناه على كان الناقصة كان المعنى ﴿كُنتُمْ﴾ كذلك في علم الله أو في اللوح المحفوظ. الثالث، ثبت بالأحاديث الصحيحة أنه صلى الله عليه وسلم استخلفه في مرض موته في الصلاة. فنقول: حصلت تلك الخلافة وما عزله عنها فوجب بقاء تلك الخلافة عليه، وإذا ثبت وجوب كونه إماماً في الصلاة ثبت وجوب كونه إماماً في سائر الأشياء، لأنه لا قائل بالفرق.

واحتج المخالف بوجوه، أحدها قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾[433] الآية. فهذه الآية تدل على إمامة شخص بعينه، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الإمام علياً. بيان الأول أن الولي إما الناصر وإما المتصرف، ويجب قصره عليهما تقليلاً للاشتراك والمجاز، ولا يجوز حمله على الناصر، لأن النصرة عامة لقوله تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[434]، والولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين، لأن كلمة ﴿إِنَّمَا﴾ تفيد الحصر، وإذا بطل حمل الولي على الناصر وجب حمله على المتصرف في جميع الأمة المخاطبين بقوله ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾[435]، ولا معنى للإمامة إلا

---

[430] سورة آل عمران (٣): ١١٠.
[431] سورة آل عمران (٣): ١١٠.
[432] أنهم: لهم.
[433] سورة المائدة (٥): ٥٥.
[434] سورة التوبة (٩): ٧١.
[435] سورة المائدة (٥): ٥٥.

التصرف في جميع الأمة، فثبت دلالة هذه الآية على إمامة شخص معين، وكل من قال بها قال: إنه علي، لأن أحداً من الأمة لم يقل أن هذه الآية تدل على إمامة أبي بكر والعباس. الثاني أنه صلى الله عليه وسلم قال: ألست أولى بكم من أنفسكم، قالوا: نعم، قال: فمن كنت مولاه فعليّ مولاه. وجه الاستدلال أنه صرح بلفظة: أولى، ثم ذكر عقيبها: المولى، وهو لفظ يحتمل الأشياء. وذكر الأولى يصلح تفسيراً فوجب حمله عليه دفعاً للإجمال، وحينئذ يصير تقديره: من كنت أولى به، في الحكم والقضية من نفسه كان علي أولى به في ذلك، ولا معنى للإمام إلا من يكون أولى من غيره في قبول حكمه وقضائه. الثالث قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه: أنت مني بمنزلة هارون من موسى، ومن جملة منازل هارون من موسى كونه بحيث لو بقي بعد موسى كان خليفة له، فوجب أن يثبت لعلي أنه لو بقي بعد محمد صلى الله عليه وسلم كان خليفة له، وقد بقي بعده فوجب أن يكون خليفة له.

والجواب عن الكل أنه يجب حملها على تعظيم حال علي رضي الله عنه في الدين وعلى علو منصبه، ولا تحمل على الإمامة توفيقاً بينها وبين الدلائل التي ذكرناها، ثم أن قولنا أولى لوجوه، أحدها أنا بهذا الطريق نصون الأمة عن الكفر والفسق. الثاني أن الأخبار الواردة في فضل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بلغت مبلغ التواتر، وبالوجه الذي ذكرناه يبقى الكل حقاً صحيحاً. الثالث أنه تعالى نص على تعظيم المهاجرين والأنصار في القرآن وبالطريق الذي ذكرناه يبقى الكل صحيحاً حقاً.

المسألة السابعة

أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر، وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة: هو علي، وهؤلاء جوزوا إمامة المفضول مع وجود الفاضل، وحجتهم أن قيام علي بالجهاد كان أكثر من قيام أبي بكر فوجب أن يكون علي أفضل منه لقوله تعالى ﴿وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً﴾[٤٣٦]. وأجاب أهل السنة عنه بأن الجهاد على قسمين، جهاد بالدعوة إلى الدين وجهاد بالسيف، ومعلوم أن أبا بكر جاهد في أول الإسلام بدعوة الناس إلى الدين، وبقوله أسلم عثمان وطلحة والزبير وسعد وسعيد وأبو عبيدة بن الجراح وعلي إنما جاهد بالسيف عند قوة الإسلام، فكان

---

[٤٣٦] سورة النساء (٤): ٩٥.

الأول أولى. وحجة القائلين بفضل أبي بكر رضي الله عنه قوله صلى الله عليه وسلم: ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر.

المسألة الثامنة

الناس ذكروا أنواعاً من المطاعن في الأئمة الثلاثة، والقانون المعتبر في هذا الباب أن الدلائل الظاهرة دلت على إمامتهم وعلى وجوب تعظيمهم، وأما تلك المطاعن فهي محتملة، والمحتمل لا يعارض المعلوم، لاسيما وقد تأكد ذلك بأن الله تعالى أكثر من الثناء على الصحابة رضي الله عنهم.

المسألة التاسعة

الذي يدل على إمامة علي كرم الله وجهه اتفاق أهل الحل والعقد على إمامته. وأما أعداؤه ففريقان، أحدهما عسكر معاوية رضي الله عنه طعنوا فيه بأنه ما أقام القصاص على قتلة عثمان، وهذا ظلم قادح في إمامته. والجواب أن شرائط وجوب القصاص تختلف باختلاف الاجتهادات، فلعله لم يؤد اجتهاده إلى كونهم موصوفين بالشرائط الموجبة للقصاص. الثاني أن الخوارج قالوا: إنك رضيت بالتحكيم، وذلك يدل على كونك شاكاً في إمامة نفسك، ثم إنك مع الشك أقدمت على تحمل الإمامة وهذا فسق. والجواب أنه إنما رضي التحكيم لأنه رأي من قومه الفشل والضعف والإصرار على أنه لا بد من التحكيم.

المسألة العاشرة

أطبق أهل الدين على أنه يجب تعظيم طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم، وأنه يجب إمساك اللسان عن الطعن فيهم، لأن عمومات القرآن والأخبار دالة على وجوب تعظيم الصحابة رضي الله عنهم، والأخبار الخاصة واردة في تعظيم طلحة والزبير وعائشة. والواقعة التي وقعت محتملة لوجوه كثيرة، والمحتمل لا يعارض الظاهر، ونقل عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه قال: تلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلوث بها ألسنتنا. وليكن هاهنا آخر علم الكلام وبالله التوفيق.

النوع الثاني من المعالم في أصول الفقه

[الرازي:]

الباب الأول في أحكام اللغة وفيه مسائل

المسألة الأولى في تقسيمات الألفاظ

فنقول: اللفظ إما أن يعتبر بالنسبة إلى تمام مسماه وهو المطابقة، أو إلى جزء مسماه من حيث هو جزؤه وهو التضمن، أو إلى الخارج عن مسماه اللازم له في الذهن من حيث هو كذلك، وهو الالتزام.

والدال بالمطابقة، إما أن يكون جزؤه دالاً على شيء من معناه، وهو المركب، أو لا يكون كذلك، وهو المفرد. ثم إن المفرد يمكن تقسيمه من ثلاثة أوجه، الأول أن المفرد إما أن يكون نفس تصور معناه مانعاً من وقوع شركة فيه، وهو الجزئي، أو لا يمنع، وهو الكلي. الثاني أن مسمى اللفظ إما أن لا يستقل بالمفهومية، وهو الحرف، أو يستقل، وحينئذ إما أن لا يدل على زمان معين، وهو الاسم، أو يدل، وهو الفعل. الثالث، إما أن يكون اللفظ واحداً والمعنى واحداً أو يكون اللفظ كثيراً والمعنى كثيراً، أو يكون اللفظ كثيراً والمعنى واحداً، أو يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً. أما القسم الأول، وهو أن يكون اللفظ واحداً والمعنى واحداً فذلك المعنى إما أن يكون نفس تصور مانعاً من وقوع الشركة فيه، وهو العَلَم، أو لا يكون، وحينئذ يكون ذلك المسمى في تلك المواضع، إن كان بالسوية، فهو المتواطىء، وإن كان في بعضها أولى من البعض، فهو اللفظ المشكِّك. أما القسم الثاني، وهو أن تكون الألفاظ كثيرة والمعاني كثيرة، فحينئذ يكون كل واحد من تلك الألفاظ دليلاً على كل واحد من تلك المعاني، فهذه هي الألفاظ المتباينة. أما القسم الثالث، وهو أن تكون الألفاظ كثيرة والمعنى واحداً، فهي المترادفة. أما القسم الرابع، وهو أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً، فنقول: هذا اللفظ إما أن يكون قد وضع أولاً لأحدهما، ثم نقل عنه إلى الثاني لأجل مناسبة بينهما، أو لا يكون كذلك.

أما الأول، فإنه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة إلى موضوعه الأول حقيقةً وإلى الثاني مجازاً. **أما الثاني، فإنه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة إليهما مجملاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما بعينه مشتركاً.**

ثم يتفرع على هذا التقسيم نوع آخر من التقسيم، وهو أن اللفظ الذي يفيد معنىً إما ألا يحتمل غيره، وهو النص، أو يحتمل غيره، وهو على ثلاثة أقسام، إما أن تكون إفادته لذلك المعنى المعين راجحاً على غيره، وهو الظاهر، أو مساوياً لغيره، وهو المجمل، أو مرجوحاً، وهو المؤول.

إذا عرفت هذا فنقول: النص والظاهر يشتركان في إفادة الرجحان، إلا أن النص راجح مانع من احتمال الغير، والظاهر راجح غير مانع من احتمال الغير والقدر المشترك بينهما هو المحكم. أما المجمل والمؤول، فهما يشتركان في أنهما غير راجحين، إلا أن المجمل، وإن لم يكن راجحاً، فإنه غير مرجوح. والمؤول، مع أنه غير راجح، فهو مرجوح، إلا بحسب الدليل المنفصل، والقدر المشترك بينهما هو المتشابه.

[الكاتبي:]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين. الكلام على النوع الثاني:

قال الإمام: اللفظ إما أن يعتبر بالنسبة إلى تمام مسماه وهو المطابقة، إلى آخره.

قلنا: هذا فيه نظر، أما أولاً فلأن اللفظ إذا اعتبر بالنسبة إلى تمام المسمى لا يكون مطابقة ولا إلى جزئه تضمناً ولا إلى الخارج اللازم التزاماً، بل دلالة اللفظ. وإذا كان كذلك، فالصحيح أن يقال: دلالة اللفظ. وأما ثانياً، فلأنه كان يجب أن يقول في المطابقة أيضاً من حيث مسماه، كما قال في التضمن من حيث هو جزؤه وفي الالتزام من حيث هو كذلك، لأن الموجب للتعرض لذلك القيدّ في التضمن هو الاحتراز عن اللفظ الموضوع من الكل والجزء، حيث دل على الجزء تارةً بالمطابقة وتارةً بالتضمن، وفي الالتزام عن اللفظ الموضوع بين الملزوم واللازم حيث دل على اللازم تارةً بالمطابقة وتارةً بالالتزام، فقيدهما بالقيد المذكور ليخرج عنهما دلالة اللفظ عليهما بالمطابقة. فيجب أيضاً أن يقدمه في المطابقة ليخرج عنه دلالة على الجزء بالتضمن إن كان موضوعاً بين الكل والجزء، وعلى اللازم بالالتزام إن كان موضوعاً بين الملزوم واللازم.

قال: والدال بالمطابقة، إما أن يكون جزؤه دالاً على شيء حين هو جزؤه، وهو المركب، أو لا يكون كذلك، وهو المفرد.

قلنا: لا نسلم صحة هذا التعريف، فإن بعلبك ومعدي كرب كل جزء منها دال على شيء حين هو جزؤه مع أنه مفرد لكونه علماً. فإن قلت: المراد من الشيء ليس هو مطلق الشيء، بل الشيء الذي هو جزء من المعنى، وإذا كان كذلك صار معنى هذا الكلام هو أن الدال بالمطابقة، إن دل جزؤه على شيء من أجزاء المعنى حين هو جزؤه، فهو المركب، وإلا فهو المفرد. قلنا: هذا أيضاً باطل باللفظ المركب من الجنس والفصل الموضوع لشخص من أشخاص ذلك النوع كالحيوان الناطق الموضوع مثلاً لزيد، فإن كل جزء منه يدل على جزء[٤٣٧] من أجزاء المعنى[٤٣٨] حين هو جزؤه مع أنه ليس بمركب، بل هو مفرد لكونه علماً[٤٣٩]. إذا عرفت هذا فنقول: الصحيح أن يقال: الدال بالمطابقة، إن أريد بجزئه جزء معناه فهو المركب، وإلا فهو المفرد كما ذكره[٤٤٠] الشيخ، وعلى هذا سقط جميع ما ذكرناه.

قال: وأما الثاني، فإنه يسمي ذلك اللفظ بالنسبة إليهما مجملاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما بعينه مشتركاً.

قلنا: هذا سهو وقع من الناسخ، بل الصحيح أن يقال: فإنه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة إليهما مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما بعينه مجملاً، كما ذكره في المحصل.

[ابن كمونة:]

قال على قول الإمام[٤٤١]: والدال بالمطابقة إما أن يكون جزؤه دالاً على شيء حين هو جزؤه، وهو المركب، أو لا يكون كذلك، وهو المفرد: لا نسلم صحة هذا التعريف، لأن بعلبك ومعدي كرب كل جزء منهما[٤٤٢] دال على شيء حين هو جزؤه، مع أنه مفرد لكونه علماً. فإن قلت: المراد من الشيء ليس هو مطلق الشيء، بل الشيء الذي هو جزء من المعنى، وإذا كان كذلك صار معنى هذا

---

[٤٣٧] جزء: شيء، أ.
[٤٣٨] على ... المعنى: على جزء المعنى، ب.
[٤٣٩] علماً: + له، ب.
[٤٤٠] ذكره: ذكر، ب.
[٤٤١] الإمام: فخر الدين، ج.
[٤٤٢] منهما: منها، ب.

الكلام هو أن الدال بالمطابقة، إن دل جزؤه على شيء من أجزاء المعنى حين هو جزؤه، فهو المركب، وإلا فهو المفرد. قلنا: هذا أيضاً باطل باللفظ المركب من الجنس والفصل الموضوع لشخص من أشخاص ذلك النوع كالحيوان الناطق الموضوع مثلاً لزيد، فإن كل جزء منه يدل على جزء المعنى حين هو جزؤه مع أنه ليس بمركب، بل هو مفرد لكونه علماً له. وإذا عرفت هذا، فنقول: الصحيح أن يقال: الدال بالمطابقة، إن أريد بجزئه جزء معناه، فهو المركب، وإلا فهو المفرد كما ذكره[٤٤٣] الشيخ، وعلى هذا يسقط جميع ما ذكرناه[٤٤٤].

أقول: لا حاجة إلى زيادة لفظ الإرادة في التعريف، لأن اللفظ لا يدل بذاته[٤٤٥]، بل بإرادة[٤٤٦] اللافظ وعنايته، ولولا ذلك لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه، فلا يكون في الألفاظ مشترك. وحيث [كان] الأمر كذلك فقولنا: لفظة كذا يدل على كذا، يستلزم الإرادة أو يتضمنها[٤٤٧]، وإلا لم يكن دالاً كما تبين، فلا حاجة إلى إيرادها لفظاً. والشيخ الرئيس قد نبه على هذا[٤٤٨] في كتاب[٤٤٩] الشفاء، وحكاه صاحب الكتاب عنه في بعض كتبه، ولهذا لم يتعرض للإرادة هاهنا.

قال على قوله: فإنه يسمي ذلك[٤٥٠] اللفظ بالنسبة إليهما مجملاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما بعينه مشتركاً: هذا سهو وقع من الناسخ، بل الصحيح أن يقال: فإنه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة إليهما مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما بعينه مجملاً، كما ذكره في المحصل[٤٥١].

أقول: هذا من المناقشات اللفظية التي لا تجدي نفعاً في المباحث العقلية.

---

[٤٤٣] ذكره: ذكر، ب.
[٤٤٤] أو لا يكون كذلك، وهو المفرد ... جميع ما ذكرناه: إلى آخره، ج.
[٤٤٥] بذاته: لذاته، ج.
[٤٤٦] بإرادة: إرادة، ج.
[٤٤٧] أو يتضمنها: ويتضمنها، ب.
[٤٤٨] هذا: ذلك، ج.
[٤٤٩] كتاب: -، ج.
[٤٥٠] ذلك: + في، ج.
[٤٥١] المحصل: المحصول، ب؛ وبالنسبة إلى كل واحد ... كما ذكره في المحصل: إلى آخره، ج.

[الرازي:]

المسألة الثانية في بيان أن الأصل عدم الاشتراك

ويدل عليه وجهان، الأول أن احتمال الاشتراك، لو كان مساوياً لاحتمال الانفراد، لما حصل الفهم في شيء من الألفاظ حالة التخاطب، لأنه لو كان كون اللفظ مفيداً لمعنى ومفيداً لغيره حاصلاً بالتساوي لكان حصول فهم أحدهما دون الآخر ترجيحاً من غير مرجح، وهو محال.

لا يقال: لم لا يجوز أن يتعين بسبب التصريح بالتعيين؟ لأنه نجيب عنه من وجهين، أحدهما، لو كان الأمر كما ذكرتم لوجب أن لا يحصل الفهم إلا بعد أن يبين المتكلم: إن مرادي من كل واحد من هذه الألفاظ كذا وكذا، ومعلوم أنه لا يتوقف عليه. الثاني أن ذلك التعيين والبيان إنما يحصل بلفظ أو إشارة أو كتابة، وإذا كان احتمال الاشتراك والانفراد واقعاً على التساوي، كان ذلك الاحتمال في كل واحد من تلك الألفاظ المذكورة للبيان قائماً، فاحتاجت إلى ما يعين مدلولاتها، ولزم إما الدور وإما التسلسل، وهما محالان.

الوجه الثاني، لو لم يكن الاشتراك مرجوحاً لما أفادت الدلائل السمعية الظن فضلاً عن اليقين لاحتمال أن يقال: هذه الألفاظ مشتركة بين هذه المعاني التي لا نفهمها وبين غيرها، وعلى هذا التقدير يحتمل أن يكون مراد الشارع غير ما ظهر لنا، وأنه لا يجوز بالإجماع.

[الكاتبي:]

قال: لا يقال: لم لا يجوز أن يتعين بسبب التصريح بالتعيين؟

قلنا: هذا مستند لمنع الشرطية القائلة بأنه لو حصل فهم أحدهما على تقدير التساوي يلزم الترجيح من غير مرجح، فكأنه قال: لا نسلم صدقها، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يحصل هناك مرجح، بل عندي يحصل الفهم بسبب التصريح بالتعيين وذلك مرجح. وإذا عرفت هذا فنقول: ما ذكر من الوجهين في جواز هذا المنع حينئذ يكون إبطالاً للمستند، وإبطال المستند لا يكفي جواباً للمنع، بل الجواب الصحيح أن يقال: لو كان احتمال الاشتراك مساوياً لاحتمال الانفراد لما حصل الفهم في شيء من الألفاظ الصادرة عن المتكلم العارية عن الأمور الموجبة لتعيين المراد من التصريح بالتعيين وغيره، لأنه لو حصل الفهم كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو محال. والفهم حاصل بالضرورة، وعلى هذا سقط السؤال بالكلية، ولا يمكن إيراده بوجه من الوجوه.

وإن شئنا توجيه ما في الكتاب فطريقه أن يقال: لو حصل الفهم على تقدير تساوي احتمال الانفراد لاحتمال الاشتراك، فلا يخلو إما أن يحصل بسبب أو لا بسبب، وكل واحد منهما باطل. أما الثاني، فلما مر من لزوم الترجيح من غير مرجح. وأما الأول، فلأن الذي يصلح أن يكون سبباً لذلك إما وضع اللفظ للمعنى المفهوم فقط أو احتمال وضعه له أو التصريح بالتعيين بلفظ أو إشارة أو كتابة، لأن ما عدا هذه الأمور نسبته إلى الفهم وعدمه على السواء، فلا يصير سبباً لأحدهما. والأول والثاني باطلان، لأنا نتكلم على تقدير أن احتمال وضع اللفظ لأحد المعاني مساوٍ لاحتماله للآخر، والثالث أيضاً باطل، لأن احتمال الاشتراك لما كان مساوياً لاحتمال الانفراد كان ذلك الاحتمال قائماً في تلك الأمور المذكورة للبيان.

[الرازي:]

المسألة الثالثة في بيان أن الأصل في الكلام هو الحقيقة

ويدل عليه وجوه، الأول أن اللفظ إذا تجرد من القرينة، فإما أن يحمل على حقيقته، وهو المطلوب، أو على مجازه، وهو باطل، لأن شرط كونه مجازاً أن لا يحمل اللفظ عليه إلا لقرينة منفصلة، لأن الواضع لو أمر بحمل اللفظ عليه عند تجردم على ذلك المعنى، لكان ذلك اللفظ حقيقةً فيه، إذ لا معنى للحقيقة إلا ذلك، أو عليهما معاً وهو أيضاً باطل، لأن الواضع لو قال: احملوا هذا اللفظ عند تجرده عليهما معاً، لكان ذلك اللفظ حقيقةً في ذلك المجموع، ولو قال: احملوه إما على هذا أو على ذاك، لكان ذلك مشتركاً بينهما، أو لا على واحد منهما البتة، وحينئذ يصير هذا اللفظ عند تجرده من المهملات لا من المستعملات. فلما بطلت هذه الأقسام تعين القسم الأول، وهو أنه يجب حمله على حقيقته فقط، فقد ثبت أن ذلك هو الحق.

الثاني أن واضع اللفظ للمعنى إنما يضعه له ليكتفى به في الدلالة عليه، فصار كأنه قال: إذا سمعتموني تكلمت بهذا اللفظ، فاعلموا أني عنيت به هذا المعنى، وكل من تكلم بلغتي فليعن به هذا المعنى، فكل من تكلم بلغته وجب أن يريد به ذلك المعنى.

الثالث أنا نجد بالضرورة من أنفسنا أن مبادرة الذهن إلى فهم الحقيقة أقوى من مبادرته إلى فهم المجاز، وذلك يدل على ما قلناه من الرجحان.

[الكاتبي:]

قال: اللفظ إذا تجرد عن القرينة، فإما أن يحمل على حقيقته، وهو المطلوب، إلى آخره.

قلنا: بعض مقدمات هذا الوجه كافٍ في إثبات المطلوب، وهو أن يقال: اللفظ إذا تجرد عن القرينة، وجب أن يحمل على المعنى الحقيقي، لأنا لو حملناه على المعنى المجازي لزم وجود المشروط بدون الشرط، لأن من شرط حمل اللفظ على المجاز أن يكون معه قرينة منفصلة. وإذا كان بعض مقدماته كافياً يكون البعض الآخر مستدركاً خالياً عن الفائدة.

قال: إنا نجد بالضرورة أن مبادرة الذهن إلى فهم الحقيقة أقوى من مبادرته إلى فهم المجاز، وذلك يدل على ما قلناه.

قلنا: لا نسلم، فإنه لا يلزم من تبادر فهم المخاطب إلى المعنى الحقيقي أن يكون المتكلم مريداً بهذا اللفظ المعنى الحقيقي الذي هو المطلوب في هذه المسألة لجواز أن يكون المشهور عند المخاطب استعماله في المعنى الحقيقي، فتبادر ذهنه إلى فهمه لذلك، والمتكلم استعمله في المعنى المجازي. وبالجملة، فنحن في مقام المنع، فعليكم البرهان على دعواكم.

[الرازي:]

المسألة الرابعة

إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة وبين المجاز الراجح، لم يتعين لأحدهما إلا بالنية، وذلك لأن كونه حقيقةً يوجب القوة، وكونه مرجوحاً يوجب الضعف. وأما المجاز الراجح، فكونه مجازاً يوجب الضعف، وكونه راجحاً يوجب القوة، فيحصل التعارض بينهما، فلا يتعين لأحدهما إلا بالنية. مثاله قول الشافعي رضي الله عنه: إذ قال الرجل لأمته: أنت طالق، ونوى به العتق، صح بالنية، لأن تركيب لفظ الطاء واللام والقاف، لإزالة القيد يقال: لفظ مطلق، وأطلق فلان من الحبس، وانطلق بطنه ويقال: حلال طِلق ووجه طَلق. وملك اليمين أحد أنواع القيد، **فإذا قال: أنت طالق، ونوى به إزالة القيد، فقد استعمله في حقيقته الأصلية**، إلا أن هذه الحقيقة صارت مرجوحة في العرف. واختص لفظ «الطلاق» في العرف بإزالة قيد النكاح، فصار لفظ «الطلاق» دائراً بين الحقيقة المرجوحة وبين المجاز الراجح، فلا ينصرف إلى حقيقته المرجوحة إلا بسبب النية.

فإن قالوا: وجب أن لا ينصرف إلى المجاز الراجح، وهو إزالة قيد النكاح إلا بالنية وليس كذلك، قلنا: هو غير لازم، **لأنه إذا قال لمنكوحته: أنت طالق، فإن عنى بهذا اللفظ الحقيقة المرجوحة، وهو إزالة مطلق القيد، وجب أن يزول مسمى القيد**. وإذا زال هذا المسمى، فقد زال القيد المخصوص. وإن عنى به المجاز الراجح، فقد زال قيد النكاح. فلما كان على كلا التقديرين يفيد الزوال، لا جرم استغنى عن النية، بخلاف الجانب الآخر، لأنه لو حمل على مجازه الراجح لم يفد الحكم، ولو حمل على الحقيقة المرجوحة أفاد، فلا جرم افتقر إلى النية الموجبة للتعيين.

[الكاتبي:]

قال: فإذا قال: أنت طالق، وعنى به إزالة القيد، فقد استعمله في الحقيقة الأصلية.

قلنا: المراد من القيد في قوله: وعنى به إزالة القيد، هو ملك اليمين، لأن الكلام فيه. وإذا كان كذلك، فنحن لا نسلم أن هذا الاستعمال في الحقيقة الأصلية، لأن الحقيقة الأصلية هي إزالة مطلق القيد الأعم من قيد النكاح وملك اليمين. وكيف، وقد صرح نفسه به بعد هذا بخمسة أسطر حيث قال جواباً عن السؤال الذي أورده على نفسه: لأنه إذا قال لمنكوحته: أنت طالق، فإن

عنى بهذا اللفظ الحقيقة المرجوحة، وهو إزالة مطلق القيد[٤٥٢]، وجب أن يزول مسمى القيد، وهذا صريح فيما قلناه. على أنا نقول: الحقيقة الأصلية إن كانت ملك اليمين فقد بطل هذا الجواب، لأنه لا يلزم من إزالة ملك اليمين الذي هو قيد مخصوص إزالة نفس القيد، وإن كانت هي إزالة مطلق القيد[٤٥٣]، فقد بطل قوله. فإذا قال: أنت طالق، وعنى به إزالة القيد، فقد استعمله في الحقيقة الأصلية، إذ المراد بالقيد هاهنا هو ملك اليمين لما مر، ومع هذا كله، فإن المثال المذكور لا يوافق مسألته، بل الموافق لها أن يقول الرجل لزوجته المطلقة بطلقة واحدة قبل انقضاء العدة: أنت طالق. فإن قوله: طالق، يحتمل أن يكون إخباراً عن طلاق متقدم الذي هو حقيقته الأصلية المرجوحة، ويحتمل أن يكون إنشاء لطلاق آخر الذي هو مجازه الراجح، فلا يحمل على أحدهما إلا بالنية.

[الرازي:]

المسألة الخامسة

لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهومَيْه معاً. والدليل عليه أن الواضع، إذا وضع لفظاً للمفهومين معاً على سبيل الانفراد، فإما أن لا يكون قد وضعه مع ذلك لمجموعهما أو وضعه لذلك المجموع. فإن كان الأول امتنع استعماله في إفادة ذلك المجموع عند فرض كونه متكلماً بتلك اللغة. وإن كان الثاني، فحينئذ يكون ذلك اللفظ مشتركاً بالنسبة إلى أمور ثلاثة، لهذا وحده ولذلك وحده ولمجموعهما، وحينئذ لا يكون استعمال اللفظ في إفادة المجموع استعمالاً للفظ المشترك في كل مفهوماته، بل في أحد مفهوماته.

بقي أن يقال: إنه مستعمل في المجموع، وفي كل واحد من ذينك المفردين، إلا أن ذلك محال، لأن إفادته للمجموع تفيد أن الاكتفاء لا يحصل إلا بهما، وإفادته لكل واحد من المفردين تفيد حصول الاكتفاء بكل واحد منهما، وذلك يوجب الجمع بين النقيضين، وهو محال.

---

[٤٥٢] إزالة مطلق القيد: مطلق إزالة القيد، أ

[٤٥٣] إزالة مطلق القيد: مطلق إزالة القيد، أ

[الكاتبي:]
قال: لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معاً. والدليل عليه أن الواضع، إذا وضع لفظة لمفهومين معاً، إلى آخره.
قلنا: أي شيء تعني بالمجموع؟ تعني به المجموع من حيث أنه مجموع، أو تعني بكل واحد واحد[٤٥٤]؟
فإن عنيت به الأول، فتختار أنه ما وضعه لذلك المجموع.
قوله: فحينئذ يمتنع استعماله في إفادة ذلك المجموع عند فرض كونه متكلماً بتلك اللغة.
قلنا: مسلم، ولكن لم قلتم بأنه يلزم من امتناع استعماله في المجموع عدم جواز استعماله في مفهوميه معاً على معنى أنه يريد هذا ويريد ذاك أيضاً الذي هو محل النزاع؟ وإن قلت: لو كان مريداً لهذا ولذاك[٤٥٥] أيضاً، كان مريداً للمجموع، فلو لم يكون مريداً للمجموع لا يكون مريداً لهذا ولذاك[٤٥٦].
قلنا: لا نسلم لزوم إرادة المجموع لإرادة هذا وذاك، فإن من شروط الإرادة الخطران بالبال، ويجوز أن يكون مريداً لهذا ولذاك ويكون غافلاً عن المجموع من حيث هو مجموع لغفلته عن الهيئة الاجتماعية التي هي أحد أجزاء المجموع. ولئن سلمنا صحة تلك الملازمة، لكن لا نسلم استلزامها للملازمة الثانية، وقدمنا في المنطق عدم استلزامها لها. وإن عنيت به الثاني فتختار أنه وضعه لكل واحد واحد.
قوله: فحينئذ يكون ذلك اللفظ مشتركاً بالنسبة إلى أمور ثلاثة، هذا وحده وذاك وحده ومجموعها.
قلنا: لا نسلم، فإنه لا يلزم من الوضع لهذا ولذاك وضعه للمجموع من حيث هو مجموع، وهذا ظاهر غاية الظهور.
قال: إلا أن يقال: إنه مستعمل في المجموع وفي كل واحد من ذينك المفردين.
قلنا: هذا السؤال لا توجيه له أصلاً، لأنه لما بين أن كل لفظ مشترك لا يجوز استعماله في مجموع معانيه دخل في هذه القضية الكلية جميع الألفاظ المشتركة، ومن جملها اللفظ الموضوع من الكل

---

[٤٥٤] واحد: واحدا، أ.
[٤٥٥] ولذاك: ولذلك، ب.
[٤٥٦] ولذاك: ولذلك، ب.

ومن كل واحد من جزئيه، فلا يجوز استعماله في المجموع وفي كل واحد من جزئيه الذي هو مجموع معانيه.
قال في جوابه: لأن إفادته للمجموع تفيد أن الاكتفاء لا يحصل إلا بهما، وإفادته لكل واحد من المفردين تفيد حصول الاكتفاء بكل واحد منهما وحده.
قلنا: لا نسلم أن إفادته لكل واحد منهما تفيد حصول الاكتفاء بكل واحد منهما وحده، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن مريداً لشيء آخر، بل هو مريد للمجموع، فإن إفادة اللفظ شيئاً تقتضي الاكتفاء به إذا كان المتكلم مريداً لذلك الشيء فقط، وأما إذا كان مريداً له ولشيء آخر فلا.

[ابن كمونة:]
قال في أثناء الكلام على مسألة[٤٥٧] أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معاً: فإن قلت: لو كان مريداً لهذا ولذلك أيضاً، كان مريداً للمجموع. فلو لم يكن مريداً للمجموع لا يكون مريداً لهذا ولذلك، قلنا: لا نسلم لزوم إرادة المجموع لإرادة هذا وذاك، إلى قوله: ولئن سلمنا صحة تلك الملازمة، لكن لا نسلم استلزامها للملازمة الثانية، وقد بينا في المنطق عدم استلزامها لها[٤٥٨].
أقول: لو جاز انتفاء اللازم مع بقاء الملزوم لما كان الملزوم ملزوماً ولا اللازم لازماً، وهذا بديهي، والكلام الذى أحال إليه[٤٥٩] في المنطق لا شك أنه الذي لا يزال الإمام أثير الدين الأبهري[٤٦٠] يورده في كتبه، وهو قوله: إنا[٤٦١] لا نسلم بقاء الملازمة على تقدير صدق انتفاء اللازم، لأنه من الجائز أن يكون انتفاء اللازم محالاً، والمحال جاز أن يلزمه محال آخر، وهو أن لا يصدق ما هو صادق في نفس الأمر، وإنما يلزم انتفاء الملزوم لانتفاء اللازم إن لو بقيت الملازمة على ذلك التقدير، وهو ممنوع. هذا هو الذي يعوّلون عليه في هذا الباب وفي كثير من المسائل المنطقية بحيث أنهم بسببه حكموا بفساد كثير من قواعد المنطق الحقيقية. وجوابه أن دعوى لزوم انتفاء

---

[٤٥٧] مسألة: إضافة في هامش ج.
[٤٥٨] فإن قلت: لو كان مريداً ... عدم استلزامها لها: إلى آخره، ج.
[٤٥٩] إليه: عليه، ب.
[٤٦٠] الأبهري: + رحمه الله، ب.
[٤٦١] إنا: -، ب.

الملزوم لانتفاء اللازم إنما هو على تقدير بقاء اللازم والملزوم على طبيعتيها[٤٦٢] المقتضيتين للزوم، إذ معناه أن انتفاء اللازم من حيث هو لازم يلزم منه انتفاء الملزوم من حيث هو ملزوم. إذ لو لم يعتبر هذه الحيثية لما كان نفي اللازم نفياً للازم بل يكون نفياً لما ليس بلازم، وليس الكلام في ذلك. ولو كانت الحيثية المذكورة غير معتبرة في المتصلات وفي كل أمر يدّعى فيه الاستلزام واللزوم لما صدق لزوم شيء لشيء[٤٦٣] البتة، إذ كل ملزوم مع فرض أن لا يكون ملزوماً لا يلزمه شيء، ولهذا اشترط محققو المنطقيين في القضية المتصلة إذا كانت موجبة كلية أن التالي يلزمها على كل التقادير التي لا يلزم من اجتماعها بالمقدم محال، احترازاً[٤٦٤] عن مثل هذا الإيراد.

[الرازي:]

المسألة السادسة في التعرض الحاصل بين أحوال اللفظ

اعلم أن الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم إنما يحصل بناء على خمسة احتمالات في اللفظ، وهي احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص. والدليل على هذا الحصر أنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد، وإذا انتفى احتمال المجاز والإضمار كان المراد باللفظ ما وضع له، وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له. وعند ذلك لا يبقى خلل البتة في الفهم. ثم اعلم أن التعارض الحاصل بين هذه الجهات الخمس يقع على عشرة أوجه، لأنه يقع التعارض بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية، ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية، ثم بين المجاز وبين الوجهين الباقيين، ثم بين الإضمار وبين التخصيص، فصار المجموع عشرة. الأول: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فالنقل أولى، لأن عند النقل يكون اللفظ لحقيقة مفردة في جميع الأوقات، أما قبل النقل فللمنقول عنه، وأما بعد النقل فللمنقول إليه، وأما الاشتراك فإنه يخل بالفهم في كل الأوقات، فكان النقل أولى. الثاني: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى، لأن اللفظ الذي له مجاز، إن تجرد عن القرينة وجب حمله على الحقيقة، وإن حصلت القرينة وجب حمله على المجاز، وحينئذ يفيد على كلا التقديرين بخلاف الاشتراك. الثالث: إذا وقع التعارض بين الاشتراك وبين الإضمار

---

[٤٦٢] طبيعتيها: طبيعتها، ب.

[٤٦٣] لشيء: إضافة في هامش ج.

[٤٦٤] احترازاً: احتراز، ج.

فالإضمار أولى. والدليل عليه أن الإضمار إنما يحسن حيث يكون المضمر متعيناً بالضرورة، كقوله تعالى ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [٤٦٥]، فإن كل واحد يعلم أن المراد منه: واسأل أهل القرية، وعلى هذا التقدير فالفهم غير مختل بخلاف الاشتراك فإن الفهم فيه مختل. الرابع: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والتخصيص فالتخصيص أولى، لأن التخصيص خير من المجاز، على ما سيأتي بيانه، والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم. الخامس: إذا وقع التعارض بين النقل والمجاز فالمجاز أولى، لأن النقل لا يحصل إلا عند اتفاق أرباب اللسان على تغيير الوضع، وهو متعذر أو متعسر، وأما المجاز، فيكفي فيه حصول قرينة تمنع من حمل اللفظ على حقيقته، وهي سهلة الوجود. السادس: إذا وقع التعارض بين الإضمار والنقل فالإضمار أولى. والدليل عليه عين ما ذكرناه في أن المجاز أولى من النقل. السابع: إذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص فالتخصيص أولى، لأن التخصيص خير من المجاز، على ما سيأتي بيانه، والمجاز خير من النقل على ما تقدم. الثامن: إذا وقع التعارض بين المجاز والإضمار فالمجاز أولى، لأنه أكثر وقوعاً، والكثرة تدل على قلة مخالفة الدليل. التاسع: إذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص أولى، لأن في صورة التخصيص يبقى اللفظ مستعملاً في شيء من موارده الأصلية، وفي صورة المجاز لم يبق اللفظ مستعملاً في شيء من موارده الأصلية، لأن التغيير فيه أكثر. العاشر: إذا وقع التعارض بين الإضمار والتخصيص فالتخصيص أولى، لأن التخصيص خير من المجاز الذي هو خير من الإضمار كما تقدم، فكان التخصيص خيراً من الإضمار.

---

[٤٦٥] سورة يوسف (١٢): ٨٢.

المسألة السابعة

شرط المجاز حصول الملازمة الذهنية، لأنه إذا حصل لفظ يفيد معنى، فهناك أمران: اللفظ ومعناه. فإذا لم يفد اللفظ ذلك المعنى الثالث، ولم يكن فهم معناه مستلزماً لفهم ذلك الثالث، امتنع حصول فهم ذلك الثالث. فثبت أن شرط المجاز حصول الملازمة الذهنية. فالملازمة الذهنية على ثلاثة أوجه، أحدها استلزام العلة المعلول. وثانيها استلزام المعلول العلة، لما كان النوع الأول من الملازمة أقوى من النوع الثاني، كان الأول راجحاً على الثاني عند حصول التعارض. وثالثها ملازمة الشيئين المتساويين، كما في المتضايفين وكما في الضدين، فإنه عند الشعور بأحد الضدين يحصل الشعور بالضد الآخر. ولما كان الثاني أقوى من الثالث كان الثاني راجحاً على الثالث عند حصول التعارض.

[الكاتبي:]

قال: شرط المجاز حصول الملازمة الذهنية، إلى آخره.

قلنا: هذا الدليل إنما يتم إن لو لم يكن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي موضوعاً له، وهو ممنوع. وكيف، فإن المصنف نفسه صرح به حيث قال: بأن اللفظ إذا كان موضوعاً لمعنى، ثم نقل إلى آخر لأجل مناسبة بينهما، فإنه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة إلى الثاني مجازاً، والنقل هو الوضع، غاية ما في الباب ليس وضعاً أولاً، لكن لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، اللهم إلا أن يفسر النقل بالاستعمال، وحينئذ يسقط هذا المنع ويبقى شيء آخر، وهو أن يقول: لا نسلم أن اللفظ إذا لم يفد ذلك المعنى الثالث ولم يكن فهم معناه مستلزماً لذلك الثالث، امتنع فهم ذلك الثالث. فإن قلت: لأن نسبة ذلك الثالث إلى هذا اللفظ كنسبته إلى سائر الألفاظ ففهمه منه دون غيره ترجيح من غير مرجح، وهو محال. قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن مع اللفظ قرينة حالية أو لفظية تدل على أن المراد هو ذلك الثالث. وكيف، فإن شرط المجاز أن يكون معه قرينة منفصلة دالة على المعنى المجازي. ثم الذي يدل على أن الملازمة الذهنية ليست شرطاً للمجاز جواز إطلاق لفظ الكل وإرادة الجزء وبالعكس مع عدم الملازمة الذهنية بينهما، لا على معنى أن تصور المجموع يحصل بدون تصور الأجزاء، فإن ذلك محال، بل على معنى أن المجموع، إذا حصل في الذهن، لا بد وأن تكون الأجزاء حاصلة فيه قبله. فإن قلت: نحن لا نشرط في الملازمة الذهنية

أن يكون تصور اللازم متأخراً عن تصور الملزوم، بل صدق هذا القول، وهو أنه كلما حصل الملزوم في الذهن حصل اللازم فيه، سواء كان حاصلاً قبله فيه أو لم يكن، قلنا: أي شيء تعني بقولك: كلما حصل حصل؟ تعني به أنه متى حصل الملزوم في الذهن ينتقل الذهن من تصوره إلى تصور اللازم، أو تعني به مجرد الصدق؟ فإن عنيت به الأول فهو غير شرط له لما بيناه، وإن عنيت به الثاني فهو باطل، لأنه لو كان كذلك لكان بين جميع الأمور المعلومة ملازمة في الذهن. وكان مَن علم مسائل عدة ثم علم مسألة أخرى بعدها كان العلم بهذه المسألة مستلزماً للعلم بتلك المسائل، وهو باطل بالضرورة. وكيف، وقد خرج الإمام وغيره بتفسير الملازمة الذهنية بالقسم الأول.

فإن قلت: هب أن تصور المجموع لا يستلزم تصور الأجزاء على هذا التفسير، لكن لم قلتم بأن تصور الأجزاء لا يستلزم تصور المجموع؟ فإن الجزء الأخير متى حصل في الذهن حصل المجموع فيه على هذا التفسير بالضرورة. قلت: نحن نعرض الكلام في الجزء الغير الأخير، على أنا نقول: إطلاق لفظ الجزء العام وإرادة الكل الخاص من أحد وجوه المجازات مع انتفاء الملازمة بينهما في الذهن جزماً، وقد صرح به نفسه في المحصول. والحق في هذا الموضع أن يقال: مراد الإمام بالمجاز المذكور هاهنا دلالة الالتزام، والملازمة الذهنية شرط لدلالة الالتزام لما ذكره. وعلى هذا لا يرد شيء من الممنوع والمنقوض، **وإنما كان استلزام العلة المعلول أقوى من استلزام المعلول العلة، لأن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول المعين، وأما العلم بالمعلول فلا يستلزم العلم بالعلة المعينة، بل العلم بوجود علة ما.**

فإن قلت: هذه العلة غير شاملة لجميع الصور كما استلزمت المعلول في الذهن، فكذلك أفادت وجوده في الخارج، والمعلول استلزم العلة في الذهن فقط، فجانب العلة اختص بالمعنى المذكور، ولا معنى لقوته سوى هذا القدر. ولقائل أن يقول: لم قلتم بأن القوة على هذا التفسير توجب رجحان استلزام العلة المعلول على استلزام المعلول العلة عند التعارض؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان إفادة العلة وجود المعلول في الخارج مستلزماً لقوة استلزام العلة المعلول في الذهن. نعم للعلة **استلزام المعلول في الذهن وإفادة الوجود في الخارج، وإحدى الصفتين لا توجب قوة الأخرى على غيرها.** وبالجملة فعليكم البرهان على ذلك. وإنما كان استلزام المعلول العلة أقوى من استلزام أحد الشيئين

المتساويين الآخر كما في المضافين والضدين، لأن المعلول إذا حصل في النهن طلب الذهن علته لكونه معلولاً، ولا كذلك حال المضافين بالنسبة إلى الآخر، فإنهما يحصلان معاً في الوجود والذهن، وليس يتوقف وجود أحدهما على أن يكون بعد وجود الآخر، ولا نعني بالقوة سوى هذا القدر، وفيه ما مر.

[ابن كمونة:]

قال في أثناء الكلام على مسألة[٤٦٦] أن شرط المجاز حصول الملازمة الذهنية: وإنما كان استلزام العلة المعلول أقوى من استلزام المعلول العلة، لأن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول المعين، وأما العلم بالمعلول فلا يستلزم العلم بالعلة المعينة، بل العلم بوجود علة ما. فإن قلت: هذه العلة غير شاملة لجميع الصور كما استلزمت المعلول في الذهن، إلى قوله: وفيه ما مر[٤٦٧].

أقول: إذا كان قد فسر المراد بالقوة بالمعنى[٤٦٨] الذي ذكر، وكان ذلك المعنى حاصلاً ومتحققاً، فالقوة لا محالة حاصلة. فالذي أورده بعد ذلك لا يقدح في تحقق القوة بذلك المعنى. بقي أن يقال: لم يقدح في ثبوت القوة، بل في اقتضائها الرجحان عند التعارض. وجوابه أن ذلك مكابرة للمعقول.

قوله: للعلة استلزام المعلول في الذهن وإفادة الوجود في الخارج، وإحدى الصفتين لا توجب قوة الأخرى على غيرها.

قيل: لم ندّع أن إحدى الصفتين تؤثر في الأخرى قوة[٤٦٩]، بل[٤٧٠] ادّعينا أن مجموع القوتين أقوى من واحدة منهما. والصحيح في الإيراد أن يقال: إنه[٤٧١] وإن كان مجموع[٤٧٢] اللزومين أقوى من اللزوم الواحد وأرجح عند التعقل[٤٧٣]، إلا أن أحد اللزومين لا مدخل له في الدلالة الالتزامية، فلم يبق في

---

[٤٦٦] مسألة: -، ب.
[٤٦٧] وإنما كان استلزام العلة ... وفيه ما مر: إلى آخره، ج.
[٤٦٨] بالمعنى: المعنى، ب.
[٤٦٩] قوة: إضافة في هامش ج.
[٤٧٠] بل: لكن، ج.
[٤٧١] إنه: بأنه، ج.
[٤٧٢] مجموع: أحد، ب.
[٤٧٣] التعقل: العقل، ب.

الصور الثلاثة سوى اللزوم الذهني لا غير، وحينئذ لم يبق للترجيح مستند، اللهم إلا بدليل منفصل، وليس في الكلام إشارة إليه. والإنصاف أن الإمام المعترض إلى هذا المعنى أشار، وإن لم يصرح في كلامه، اتكالاً على الفهم من القرينة، وإنما تكلمت فيه سلوكاً لطريقته[٤٧٤] في الإيراد على صاحب الكتاب في كثير من المواضع التي يعلم مقصده منها بالقرينة دون التصريح. وأنا أرى أن المناقشة[٤٧٥] في أمثال ذلك غير لائقة بأرباب التحقيق[٤٧٦]، وفي غير هذه المسألة لا أسلك هذه الطريقة في الإيراد ولم أسلكها هاهنا إلا ليكون كالمعارضة بالمثل لما يورده[٤٧٧] الإمام المعترض على صاحب الكتاب من أمثالها.

[الرازي:]

المسألة الثامنة

الواو العاطفة لا تفيد الترتيب، لأنها قد تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه، كقولهم: تقاتل زيد وعمرو. والأصل في الكلام الحقيقة، وإذا كانت حقيقة في غير الترتيب، وجب أن لا تكون حقيقة في الترتيب، دفعاً للاشتراك، ولأنه لو أفادت الترتيب لكان قوله: رأيت زيداً وعمراً قبله، متناقضاً، ولكان قوله: رأيت زيداً وعمراً قبله تكراراً.

[الكاتبي:]

قال: الواو العاطفة لا تفيد الترتيب، لأنها قد تستعمل فيما يمتنع فيه حصول الترتيب، إلى آخره.

[قلنا:] ووجهه أن يقال: الواو العاطفة تفيد الترتيب، لأنها استعملت فيما يجب فيه حصول الترتيب كقولهم: نكح زيد وجاءه الولد. والأصل في الكلام هو الحقيقة، وإذا كان حقيقة في الترتيب لا يكون حقيقة في غير الترتيب دفعاً للاشتراك. أو نقول أنها حقيقة فيما يجب فيه الترتيب لما مر.

---

[٤٧٤] لطريقته: لطريقة، ب.

[٤٧٥] المناقشة: + (حاشية) المنافسة ظ، ب.

[٤٧٦] التحقيق: الحقائق، ب.

[٤٧٧] يورده: يورد، ب.

والجمع المطلق لا يجب فيه الترتيب، فلا يكون حقيقة فيه دفعاً للاشتراك. وجوابه أن يقال: لا نسلم أنها استعملت فيما يجب فيه الترتيب، بل استعملت في شيء قارنه الترتيب وهو الجمع المطلق. ولئن سلمنا ذلك، لكن لم قلتم بأنه يلزم من استعمالها فيما يجب فيه حصول الترتيب؟ فصدق قولنا: إن الأصل في الكلام هو الحقيقة، كونها حقيقة في الترتيب. وإنما يلزم ذلك إن لو لزم من استعمالها فيما يجب فيه حصول الترتيب استعمالها في الترتيب، وهو ممنوع، بل عندنا هي استعملت في الجمع المطلق، لكن اتفق إن كان استعمالها في مادة يجب فيها الترتيب، ولا يلزم من استعمالها في الجمع المطلق في مادة يجب فيها الترتيب استعمالها في الترتيب.

ونقول أيضاً: لم قلتم بأنها إذا كانت حقيقة فيما يجب فيه الترتيب، لا تكون حقيقة في الجمع المطلق؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان حقيقة، فما يجب فيه الترتيب مغايرة لحقيقة الجمع المطلق وهو ممنوع، بل فرد من أفراد الجمع المطلق. قولكم: الجمع المطلق لا يجب فيه الترتيب، قلنا: لا نسلم صدق هذه القضية كلية[٤٧٨]، فإن بعض أفراد الجمع يجب فيه الترتيب. وإن ادعيت صدقها جزئية[٤٧٩] فمسلم، ولكن لا يفيد الغرض، على أنا نقول: المعنى من استعمال اللفظ فيما وضع له استعماله فيه بعينه أو في فرد من أفراده، وعنده قد لا يخلو ما ذكرناه من الممنوع.

[الرازي:]

المسألة التاسعة

لفظة «إنما» تفيد الحصر، لأن ابن عباس رضي الله عنه فهم الحصر في قوله عليه السلام: إنما الربا في النسيئة، وفهمه الصحابة من قوله عليه السلام: إنما الماء من الماء، فنفى وجوب الغسل من غير ماء، ولأن كلمة «إن» للإثبات و«ما» للنفي، فوجب حمل «إنما» على إثبات المذكور ونفي ما عداه.

---

[٤٧٨] كلية: كلة، أ.

[٤٧٩] جزئية: جزئة، أ.

[الكاتبي:]

قال: ولأن كلمة «إن» للإثبات، وكلمة «ما» للنفي، فوجب حمل «إنما» على إثبات المذكور ونفي ما عداه.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو بقي دلالة كل واحد منهما حالة التركيب على ما كان عليه حالة الانفراد. ولم لا يجوز أن يكون التركيب أخرج كل واحدة منهما عما كان يدل عليه حالة الانفراد؟ ألا ترى أن قولنا: زيد قائم، يفيد الإخبار عن قيام زيد، وقولنا: عمرو قاعد، يفيد الإخبار عن قعود عمرو؟ وإذا قلنا: إن كان زيد قائماً وعمرو قاعداً أخرج التركيب كل واحد من القولين عما كان يدل عليه حالة الانفراد. وجوابه أن يقال: الأصل عدم التعبير. وأما المثال المذكور، فلا نسلم أن التركيب أخرج القولين عما كانا عليه حالة الانفراد، بل حرفا الشرط والجزاء. فلئن قلت: نحن لا ندّعي في المثال المذكور أن التركيب أخرج القولين عما كانا عليه حالة الانفراد، بل نقول: ما بقيت دلالة كل واحد من أجزاء هذا المركب على ما كان عليه حالة الانفراد، سواء كانت عليه نفس التركيب أو بعض الأجزاء أو المجموع المركب منها، والأمر حالة الانفراد بهذه المثابة، قلت: نحن لا ندّعي صدق القضية الكلية، وإنما ندّعي بقاء كل واحد من الأجزاء على ما كان عليه في هذه الصورة المعينة لما ذكرناه، فلا يرد علينا ما ذكرتموه نقضاً.

[الرازي:]

المسألة العاشرة

الباء في مثل قوله تعالى ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[480] تفيد التبعيض، لأنه لا بد وأن تفيد فائدة زائدة صوناً لكلام الله تعالى عن العبث. وكل من قال بأنها تفيد فائدة زائدة قال: إنما هي للتبعيض، وإذا لم يكن ذلك البعض مبين المقدار كان محمولاً على أقل ما ينطلق عليه الإسم، أما إيجاب مسح الوجه بتمامه في قوله تعالى ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ﴾[481]، فذلك إنما عرف من الخبر.

---

[480] سورة المائدة (٥): ٦.

[481] سورة المائدة (٥): ٦.

الباب الثاني في الأوامر والنواهي وفيه مسائل

المسألة الأولى

الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء، وهذا التعريف يشتمل على قيود.
القيد الأول قولنا: اللفظ الدال، فالفائدة فيه أن يتناول جميع الألفاظ الدالة على هذا المعنى، بأي لغة كانت.
القيد الثاني قولنا: على طلب الفعل، فنقول: **إن ماهية الطلب متصورة لكل العقلاء تصوراً بديهياً**، فإن من لم يمارس شيئاً من الصنائع العلمية ولم يعرف الحدود والرسوم، فإنه قد يأمر وينهى، ويدرك التفرقة البديهية بين طلب الفعل وبين الطلب الترك وبين كل واحد منهما وبين المفهوم من الخبر، ويعلمون بالبديهة أن ما يصلح جواباً لأحدهما، فإنه لا يصلح جواباً عن الثاني. وكل ذلك يدل على أن هذه الماهية متصورة تصوراً بديهياً.
القيد الثالث قولنا: على سبيل الاستعلاء، فالفائدة فيه أنه لو طلب ذلك الفعل على سبيل التضرع، سمي ذلك الطلب دعاءً والتماساً. وإنما يسمى أمراً إذا حصل ذلك الطلب مع الاستعلاء، وإنما شرطنا الاستعلاء لا العلو، لأن من قال لغيره: افعل، على سبيل التضرع إليه، لا يقال: إنه أمره، وإن كان أعلى رتبة منه. ومن قال لغيره: افعل، على سبيل الاستعلاء، يقال: إنه أمره، وإن كان أدنى رتبة منه. ولذلك فإنهم يصفون من هذا شأنه بالجهل والحمق من حيث أنه أمر من هو أعلى منه رتبةً.

[الكاتبي:]
قال: إن ماهية الطلب متصورة لكل العقلاء تصوراً بديهياً، إلى آخره.
قلنا: هذا إن صح، فإنما يدل على أن تصور الطلب من حيث أنه طلب بديهي، ولا يلزم من ذلك أن يكون تصور طلب الفعل بديهياً الذي هو المذكور في هذا التعريف، لأن طلب الفعل أخص من نفس الطلب، ولا يلزم من تصور الأعم بالبديهة تصور الأخص بالبديهة.
وجوابه أن يقول: نحن لا ندّعي أن تصور الأعم بالبديهة مستلزم لتصور الأخص كذلك، بل نقول: لما كان تصور الطلب من حيث أنه طلب بديهياً، فإذا أضيف إلى شيء كان تصوره بديهياً أيضاً، وإلا لكان إضافته إلى الشيء موجباً لانقلابه غير بديهي، وذلك محال.

فإن قلت: لا نسلم استحالة ذلك، فإن تصور المدبر من حيث هو مدبر حاصل لكل أحد إما بالبديهة أو بنوع نفسه، مع أن مدبر البدن غير معلوم بالبديهة، بل لا يعرفه إلا الخواص من الناس بالبحث العميق والنظر الدقيق. وكيف، فإن الناس اختلفوا في حقيقته اختلافات شتى. قلنا: المدبر من حيث هو مدبر معلوم أيضاً بالبديهة حال إضافته إلى البدن، إلا أن ما عرض له مدبرية البدن مشكوك فيه وفرق بين الاعتبارين. ولقائل أن يتجاوز عن هذا ويقول: ما ذكرتموه يقتضي أن يكون تصور الأمر والنهي أيضاً بديهياً لصدق قولكم حينئذ. فإن من لم يمارس شيئاً من الصنائع العلمية ولم يعرف الحدود والرسوم قد يأمر وينهى، والأمر بالشيء والنهي عنه يقتضي سبق تصور نفس الأمر والنهي، وحينئذ يقع هذا التعريف ضائعاً. ولأن من حد شيئاً يجب عليه أن يبين فائدة كل واحد من القيود المأخوذة في حده، ولا يجب عليه أن يبين أن شيئاً من تلك القيود بديهي التصور أو مكتسب. نعم، يجب أن تكون تلك القيود أعرف عند العقل من الأمر المطلوب تعريفه، وهو قد فعل ذلك بالعكس. ويمكن أن يجاب عن هذا الأخير بأن يقال: إن هذا إشارة منه إلى جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: إن هذا تعريف للأمر يطلب الفعل الذي هو أخفى منه أو مثله في المعرفة، فبيّن أن تصوره بديهي دفعاً لهذا التوهم.

[الرازي:]

المسألة الثانية

الأكثرون اتفقوا على أن صيغة «افعل» تفيد الترجيح، وهؤلاء اختلفوا. فمنهم من قال أنه متعين للوجوب، وهو المختار. ومنهم من قال أنه دائر بين الوجوب والندب، وهؤلاء اختلفوا على ثلاثة أوجه. الأول أن يكون اللفظ مشتركاً بينهما بأن يكون حقيقةً فيهما. والثاني أن يكون حقيقةً في أحدهما مجازاً في الثاني، إلا أنه لا يعلم أنه حقيقة في أيهما ومجاز في أيهما. الثالث أنه يفيد الترجيح الذي هو القدر المشترك بين الترجيح المانع من النقيض وبين الترجيح الذي يجوز معه النقيض، ولا دلالة فيه البتة لا على المنع من الترك ولا على الإذن فيه. وهذا الوجه أحسن الوجوه الثلاثة. ومنهم من قال أنه يفيد الندب، وهذا القول قوي أيضاً.

احتج القائلون بالوجوب بوجوه، أحدها قوله تعالى لإبليس ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[٤٨٢]، وليس المراد منه الاستفهام لأنه على الله تعالى محال، بل الذم، فإنه لا عذر له في الترك بعد ورود الأمر. هذا هو المفهوم من قول السيد لعبده: ما منعك من دخول الدار إذ أمرتك؟ إذ لم يكن مستفهماً، ولو لم يكن الأمر للوجوب لما ذمه الله تعالى على الترك، ولكان لإبليس أن يقول: إنك أمرتني بالسجود، وما أوجبته عليّ، فكيف تلومني[٤٨٣]؟ فإن قلت: لعل الأمر في تلك اللغة يفيد الوجوب، فلم قلت بأنه في هذه اللغة كذلك؟ قلت: الظاهر يقتضي ترتيب الذم على مخالفة الأمر، فتخصيصه بأمر خاص خلاف الظاهر. الثاني قوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لاَ يَرْكَعُونَ﴾[٤٨٤] ذمهم على أنهم تركوا ما قيل لهم: افعلوه. وذلك يفيد أن ظاهر الأمر للوجوب.

الثالث أنه عليه الصلاة والسلام دعا أبا سعيد الخدري رضي الله عنه فلم يجبه، لأنه كان في الصلاة. فقال عليه السلام: ما منعك أن تجيب، وقد سمعت قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾[٤٨٥]؟ فذمه على ترك الاستجابة عند ورود الأمر. وذلك يدل على أن مجرد الأمر للوجوب.

---

[٤٨٢] سورة الأعراف (٧): ١٢.

[٤٨٣] سورة المرسلات (٧٧): ٤٨.

[٤٨٤] سورة المراسلات (٧٧): ٤٨.

[٤٨٥] سورة الأنفال (٨): ٢٤.

الرابع قوله عليه السلام: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل الصلاة، وكلمة «لولا» تفيد انتفاء الشيء لأجل وجود غيره، فهاهنا تفيد انتفاء الأمر لأجل وجود المشقة، فهذا يقتضي أن السواك غير مأمورٍ به، وأجمعت الأمة على أن السواك مندوب، فوجب أن لا يكون المندوب مأموراً به. وإذا ثبت هذا ظهر أن الأمر لا يحصل إلا عند الوجوب.

الخامس: روي في خبر بريرة أنها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أتأمرني بذلك؟ فقال عليه السلام: لا، إنما أشفع، نفي الأمر مع حصول الشفاعة الدالة على الندبية، وذلك يدل على أن المندوب غير مأمور به.

السادس قوله عليه السلام: إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. **لا يقال: إن قوله: فأتوا منه، صيغة أمر**، فالاستدلال به على أن الأمر للوجوب إثبات الشيء بنفسه وهو محال، لأنا نقول: إن الأمر الأول دل على أصل الرجحان، فلما قال مرة أخرى: فأتوا منه ما استطعتم، امتنع أن يكون المراد من قوله: فأتوا منه، أصل الترجيح، وإلا لزم التكرار الخالي عن الفائدة، فوجب حمله على فائدة زائدة، وتأكيد الطلب بحيث يمنع من الترك فائدة زائدة، فوجب حمله عليه، إلا أن يذكر الخصم ما يصلح معارضاً، ثم تأكد ما ذكرنا بقوله: ما استطعتم، فإنه يفيد المبالغة التامة في الطلب، وذلك يفيد المنع من الترك.

السابع أن تارك المأمور به عاص، وكل عاص يستحق العقاب. فتارك المأمور به يستحق العقاب، ولا معنى لقولنا: إن الأمر يفيد الوجوب، إلا هذا. أما الأول، فلقوله تعالى ﴿وَلاَ أَعْصِي لَكَ أَمْراً﴾[486] وقوله ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾[487] وقوله تعالى ﴿لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾[488]. وأما الثاني فلقوله تعالى ﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[489].

الثامن أن العبد إذا لم يفعل ما أمره به سيده اقتصر العقلاء للغة في تعليل حسن ذمه على أن يقولوا: أمره سيده بكذا، فلم يفعل. فدل كون هذا المفهوم علة في تعليل حسن الذم على أن ترك المأمور به يوجب الذم.

التاسع أن لفظ «افعل» يدل على طلب الفعل، فوجب أن يكون مانعاً من عدمه كالخبر، فإنه لما دل على وجود الشيء كان مانعاً من عدمه. والجامع بينهما هو أن اللفظ، لما وضع لإفادة معنى، وجب أن

---

[486] سورة كهف (١٨): ٦٩.
[487] سورة طه (٢٠): ٩٣.
[488] سورة التحريم (٦٦): ٦.
[489] سورة الجن (٧٢): ٢٣.

يكون مانعاً من نقيض تلك الفائدة تكميلاً لذلك المقصود وتقويةً لحصوله. فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: إن صيغة «افعل» لا تفيد إلا أن إدخال المصدر في الوجود أولى، فنقول: لو كان الأمر كذلك لزم أن يقال: إن صيغة الماضي والمضارع لا تفيد إلا أنه أولى بالحصول، لأن المشتق منه بالنسبة إلى الماضي والمستقبل، والأمر واحد.

العاشر أن حمل اللفظ على الوجوب أحوط، فوجب المصير إليه. وذلك صوناً للنفس عن ضرر الخطر، فبتقدير أن يكون اللفظ موضوعاً للوجوب، كان اعتقاد كونه ندباً جهلاً وبالضد، فالخطر قائم في الاعتقاد على كلا التقديرين. وأما في الفعل، فحمله على الوجوب أحوط، لأن بتقدير أن يكون ندباً كان الإتيان به خالياً عن الخطر، وبتقدير أن يكون للوجوب كان الإتيان به متعيناً، فثبت أن هذا أحوط.

احتج القائلون بالندب بوجوه، الأول أن هذه الصيغة وردت حيث صدق فيه الوجوب تارةً، وحيث صدق فيه الندب أخرى. ولا يمكن أن يكون حقيقة فيهما، وإلا لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل، ولا أن يكون حقيقةً في أحدهما مجازاً في الآخر، لأن المجاز خلاف الأصل، فوجب أن يكون حقيقةً في القدر المشترك، وهو ترجيح جانب الفعل على الترك، لأن هذا المفهوم قدر مشترك بين الترجيح المانع من الترك الذي هو الوجوب وبين الترجيح الذي يجوز معه الترك الذي هو المندوب، وما به المشاركة غير ما به المخالفة وغير مستلزم له، فهذا اللفظ لا يفيد إلا أصل الرجحان. وفي هذا المقام، إن أردنا نصرة قول من يقول: إن هذه الصيغة محتملة للوجوب والندب، اكتفينا بهذا القدر. **وإن أردنا نصرة قول من يقول: إنها تفيد الندب**، قلنا: لما ثبت أن هذه الصيغة دلت على أصل الرجحان، وقد كان جواز الترك ثابتاً بمقتضى البراءة الأصلية، فحينئذ يحصل الظن أن طرف الفعل راجح، وأن الترك غير ممنوع منه، وذلك هو الندب.

الحجة الثانية: لو جعلنا هذه الصيغة حقيقةً في الوجوب لكان استعمالها في المندوب تركاً لمدلول اللفظ. أما لو قلنا: إنه يفيد الترجيح الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب، وإن جواز الترك يثبت بمقتضى البراءة الأصلية، كان استعمالها في الوجوب إثباتاً لأمرٍ زائدٍ على مقتضى اللفظ، ولم يكن رفعاً لمقتضاه. ولا شك أن الثاني أولى فكان حمل اللفظ عليه أولى.

الحجة الثالثة: النافي للوجوب قائم، لأنه حرج فيكون منفياً لقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٤٩٠]. وأيضاً، عسر فيكون منفياً بقوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[٤٩١].

---

[٤٩٠] سورة الحج (٢٢): ٧٨.

[٤٩١] سورة البقرة (٢): ١٨٥.

وأيضاً، إثبات السبيل على المحسنين فيكون منفياً بقوله تعالى ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾[٤٩٢]، وضرر، فيكون منفياً بقوله عليه الصلاة والسلام: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام. تركنا العمل بهذه العمومات الخارجة عند التصريح بالإيجاب، إما باللفظ أو بالقرائن الحالية فيبقى عند الاقتصار على هذه الصيغة على وفق الأصل.

الحجة الرابعة: مقتضى البراءة الأصلية عدم التكاليف. خالفنا هذا الدليل عند ورود هذه الصيغة في إثبات أصل الرجحان، فوجب أن لا يفيد الإيجاب، لأن فيه زيادة المخالفة، وكلما كانت المخالفة أقل كان أولى.

الجواب: لما تعارضت الدلائل كان الترجيح معنا، لأنه أحوط ولأنه أكثر فائدةً ولأنه أوفق لعمل الصحابة ولأنه حمل اللفظ على أهم المطالب.

[الكاتبي:]

قال: الرابع قوله عليه السلام[٤٩٣]: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن هذا الوجه الذي بعده يدل على أن الأمر للوجوب[٤٩٤]، بل يدل على أنه ليس للندب، ولا يلزم من عدم كونه للندب كونه للوجوب لجواز أن يكون للترجيح الذي هو العدد المشترك بينهما. وجوابه أن يقال: هذان الوجهان كما دلا على أنه ليس للندب، فيدلان أيضاً على أنه ليس للترجيح المشترك دلالة ظاهرة، لأن الإجماع كما انعقد على أن السواك مندوب، فكذلك ينعقد على أنه راجح بالمعنى الأعم. والشفاعة، كما دلت على الندبية، فكذلك دلت على الرجحانية المشتركة. ولما كان كذلك ترك ذكره اعتماداً على فهم ذلك من المذكور.

قال: لا يقال: [إن قوله:] فأتوا منه، صيغة أمر، إلى آخره.

قلنا: هذا السؤال بظاهره لا يدل على أن هذا إثبات الشيء بنفسه، فلا بد من تقريره، وهو أن يقول: صيغة فأتوا، إنما يدل على أن الأمر للوجوب إن لو كان الأمر للوجوب، ولا نعني بإثبات الشيء بنفسه سوى هذا القدر. وهذا هو الذي يعبرون عنه تارةً بالمصادرة على المطلوب وتارةً

---

[٤٩٢] سورة التوبة (٩): ٩١.

[٤٩٣] السلام: إضافة في هامش أ.

[٤٩٤] للوجوب: الوجوب، أ.

بإثبات الشيء بما لا يثبت إلا بعده. إذا عرفت هذا فنقول: الجواب المذكور في الكتاب إن صح لا يدفع هذا السؤال، بل هو بظاهره إبانة لكيفية الاستدلال بهذه الآية على أن الأمر للوجوب، بل الجواب الدافع لهذا السؤال هو كشف المقدمة الفاسدة، وذلك بأن نقول: لا نسلم أن هذه الصيغة إنما تدل على أن الإتيان بالمأمور به واجب إن لو كانت للوجوب، وإنما يكون كذلك إن لو كان الاستدلال بمجرد هذه الصيغة على وجوب الإتيان بالمأمور به، ولسنا نفعل ذلك، بل نقول: الأمر الأول دل على أصل الرجحان، والأمر الثاني لا بد له من فائدة زائدة صوناً لكلام الرسول عليه السلام عن العبث. والمنع من الترك فائدة زائدة مناسبة لحمل عليه. ومن المعلوم البيّن أن إثبات هذا العدد بهذه الصيغة لا يتوقف على كونها للوجوب. فإن قلت: هذه الصيغة تفيد المنع من الترك الذي هو الجزء الأخير للوجوب، والمفيد للجزء الأخير مفيد للمجموع من حيث هو مجموع، فهذه الصيغة تفيد وجوب الإيمان بالمأمور به، ولا تفيد وجوب الإتيان بالمأمور به إلا إذا كانت للوجوب، قلنا: أي شيء تعني بقولك: لا تفيد وجوب الإتيان بالمأمور به، إلا إذا كانت للوجوب؟ تعني به أن إفادتها لوجوب الإتيان بالمأمور به يتوقف على كونها للوجوب، أو تعني به أنها متى أفادت وجوب الإتيان بالمأمور به كانت للوجوب؟ فإن عنيت الأول، فلا نسلم صدقه، والمستند قد مر. وإن عنيت الثاني، فمسلم وحق، ولكن لم قلت بأنه يلزم من هذا إثبات الشيء بنفسه؟

فإن قلت: نعني به الأول، والدليل على صحته هو أن هذه الصيغة تفيد وجوب الإتيان بالمأمور به لما مر، ووجوب الإتيان بالمأمور به مركب من الوجوب والإتيان بالمأمور به، والأجزاء أقدم بالذات من الكل، فالوجوب أقدم بالذات من وجوب الإتيان بالمأمور به، والمفيد للكل يفيد الأجزاء أولاً ثم الكل. فالصيغة المفيدة لوجوب الإتيان بالمأمور به تفيد أولاً للوجوب، ثم وجوب الإتيان بالمأمور به، فعلم أن إفادتها للإتيان بالمأمور به[٤٩٥] يتوقف على كونها للوجوب، قلت: لا نسلم حصول حقيقة مركبة من الوجوب والإتيان بالمأمور به، فإنه لا يلزم من إضافة شيء إلى شيء حصول حقيقة مركبة من المضاف والمضاف إليه. ألا ترى أنا نقول: كان زيد [في الدار] وغلام عند [عمرو]، مع أنه لم يحصل حقيقتان مركبتان أحدهما من الدار وزيد والأخرى من الغلام وعمرو.

---

[٤٩٥] تفيد أولاً للوجوب ... بالمأمور به: مكرر في أ.

فإن قلت: نحن لا ندّعي حصول حقيقة مركبة منهما في نفس الأمر، بل نقول: الصيغة المفيدة لفهم وجوب الإتيان بالمأمور به تفيد أولاً فهم الوجوب، لأن اللفظ المفيد للكل يفيد الأجزاء أولاً. قلنا: لا نسلم أن اللفظ المفيد للكل يفيد الأجزاء أولاً، وإنما يلزم إن لو كان اللفظ المفيد للكل مفيداً[٤٩٦] لكل جزء، وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض الأجزاء معلوماً دائماً أو حاصلاً بلفظ آخر. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل. فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: إن صيغة «افعل» لا تفيد إلا أن إدخال المصدر في الوجود أولى؟ قلنا: هذا المنع لا وجه له أصلاً بعد تسليم الدليل الذي ذكره، وهو القياس المطرد على أن الفعل مانع من الترك. وإذا كان كذلك فالجواب المذكور في الكتاب لهذا المنع يكون جواباً بالمنع غير وارد، فيكون ساقطاً. ويمكن أن يجعل هذا الجواب ابتداء دليل على أن الأمر للوجوب، وهو أن يقال: إن صيغة «افعل» دلت على أصل الفعل، فلا يخلو إما أن تفيد مع ذلك وجوب الفعل أو أولويته[٤٩٧] لانعقاد الإجماع على إفادته لأحدهما مع دلالته على طلب الفعل. والثاني باطل، لأنه لو كان كذلك للزم أن يقال: إن صيغة الماضي والمضارع لا تفيد إلا أولوية الفعل لاتحاد المسبق منه بالنسبة إلى الماضي والمستقبل.

ولذلك قال: وإن أردنا نصرة قول من قال أنها للندب، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أنه يلزم من هذا إفادة صيغة الأمر للندب[٤٩٨] الذي هو المطلوب من هذا البرهان، وإنما يفيد ذلك لو أفادت كل واحد من أجزاء مفهوم الندب. وليس كذلك، بل هي إنما تفيد أصل الرجحان فقط، ولا يلزم من إفادة اللفظ لشيء إفادته للمجموع المركب منه ومن غيره. وجوابه أن يقال: نحن لا ندّعي أن صيغة الأمر تفيد كل واحد من أجزاء الندب حتى يتوجه ما ذكرتموه من المنع، بل نقول أنها تفيد المجموع المركب من جواز الترك ورجحان الفعل على معنى أنها متى تحققت تحقق هذا المجموع. والأمر كذلك لأن جواز ترك الفعل سبب لمقتضى البراءة الأصلية وهي إفادة الرجحان، فمتى حصلت يحصل هذا المجموع ضرورة، اللهم إلا إذا عرف عدمه بدليل من خارج، ولا

---

[٤٩٦] مفيداً: مفيد، أ.

[٤٩٧] أولويته: اوليته، أ.

[٤٩٨] للندب: الندب، أ.

يلزم من إفادتها للمجموع من حيث هو مجموع إفادتها لكل جزء. نعم، يجب إفادتها لجزء ما، وهو كذلك.

قال: الحجة الثانية: لو جعلنا هذه الصيغة حقيقةً في الوجوب لكان استعمالها في المندوب[٤٩٩] تركاً لمدلول اللفظ، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم تغاير هذه الحجة للوجه الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب الذي هو أحد مقدمات الوجه الأول. غاية ما في الباب أنه ذكر عليه دليلاً آخر لكن ذلك لا يوجب تغاير الحجة للوجه الأول، لأن كثرة الدليل على مقدمات الحجة لا توجب تغاير الحجج، وليس له أن يقول أنها لو كانت حقيقةً في الوجوب لكان استعمالها في المندوب تركاً لمقتضاها. ولو كانت حقيقةً في الندب لكان استعمالها في الوجوب إثباتاً لشيء ما دلت الصيغة عليه، لا بالنفي ولا بالإثبات. فكان هذا أولى لأن نسلم ذلك، بل هو إثبات لشيء دلت الصيغة عليه بالنفي جزماً، وبعد التجاوز عن المنع يصير معارضاً مثله.

فإن قلت: نحن لا نقول هذا، بل نقول: صيغة الأمر حقيقة في القدر المشترك، وجواز الترك ثبت بمقتضى البراءة الأصلية، لأنه لو انتفى هذا المجموع لكانت الصيغة حقيقة فيهما، أعني الوجوب والندب، أو في أحدهما لانعقاد الإجماع على كونها حقيقةً في أحد هذه الأمور الثلاثة، وليست حقيقة فيهما، وإلا لزم الاشتراك، وأنه خلاف الأصل ولا في شيء منهما، لأنها لو كانت حقيقة في أحدهما لكان استعمالها في الآخر تركاً لمقتضاها، وذلك بخلاف الأصل. قلنا: لا نسلم لزوم أحد هذين الأمرين لعدم هذا المجموع. وأما الإجماع، فلا نسلم دلالته عليه، وإنما يدل إن لو كان انتفاء المجموع بانتفاء كون الصيغة حقيقة في القدر المشترك، وهو ممنوع لجواز أن يكون انتفاؤه بانتفاء الجزء الآخر، وهو ثبوت جواز الترك لمقتضى البراءة الأصلية، وبعد التجاوز عنه فلا نسلم أن هذا أيضاً غير الأول، بل هو إثبات لمجموع مقدمتي الدليل من حيث هو مجموع بدليل آخر، وذلك أيضاً لا يوجب المغايرة. فالحاصل أن هذا الوجه لا يفيد كون الأمر مفيداً للندب، بل كونه مفيداً للقدر المشترك.

قال: الحجة الثالثة. النافي للوجوب قائم، إلى آخره.

---

[٤٩٩] المندوب: الندب، أ.

قلنا: المطلوب من هذه الحجة إما إثبات كون الصيغة حقيقةً في القدر المشترك أو إثبات كونها حقيقةً في الندب، لأن الكلام فيه، وهذه الحجة لا تفيد أحدهما على التعيين، لأنها تفيد عدم كونها حقيقةً في الوجوب، ويستلزم ذلك كونها حقيقةً في أحدهما على التعيين. وجوابه أن يقال: المطلوب من هذه الحجة إثبات مفهوم الندب عند ورود هذه الصيغة، لأن هذه الحجة تفيد كونها حقيقةً في أحدهما على ما سلمتم، فذلك الأحد إن كان هو البدن فقد حصل المرام.

فإن قلت: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت الحقيقة مرادة، لأن الأصل في الكلام هو الحقيقة، وإن كان ذلك الأحد هو القدر المشترك. وقد ثبت جواز الترك بمقتضى البراءة الأصلية، فثبت مفهوم الندب أيضاً. فإن قلت: هذا الوجه إنما يفيد هذا المطلوب بواسطة انضمام الوجه الأول إليه، وكان في الأول كفاية، قلنا: لا نسلم احتياجه إليه وعدم احتياجه إليه ظاهر، فإنا بينا في الوجه الأول أن هذه الصيغة حقيقة في القدر المشترك على التعيين، وفي هذا الوجه ما احتجنا إلى تلك المقدمة، وذلك يوجب استغناءه عنه.

والكلام في الحجة الرابعة كالكلام في هذه الحجة بعينه، وأنت قادر على إثبات القدر المشترك عند ورود الصيغة بهاتين الحجتين بعد معرفتك ما ذكرنا في إثبات الندب بها.

[الرازي:]

المسألة الثالثة

الأمر الوارد عقيب الحظر يفيد الوجوب. وقال بعض من يسلم أن أصل الأمر للوجوب: إنه إذا ورد الحظر أفاد الإباحة. لنا أن المقتضي للوجوب قائم، فإنا بينا أن ظاهر الأمر للوجوب، وقيد كونه وارداً بعد الحظر لا يصلح معارضاً لذلك المقتضي، لأنه كما جاز الانتقال من المنع إلى الإذن فقد يجوز أيضاً الانتقال من المنع إلى الإيجاب.

المسألة الرابعة

الأمر لا يفيد التكرار، بمعنى أنه يفيد أصل الطلب الذي هو القدر المشترك بين المرة الواحدة وبين التكرار، لا بمعنى أنه موضوع لأحدهما بعينه إلا أنا لا نعرفه. وقال قوم: إنه يفيد التكرار. لنا وجوه، الأول أن هذه الصيغة وردت في موارد التكرار مرةً وفي موارد الوحدة أخرى. والأصل عدم الاشتراك والمجاز، فوجب جعلها حقيقةً في الطلب الذي هو القدر المشترك بين المرة الواحدة وبين التكرار، والدال على ما به الاشتراك غير دال على ما به الامتياز، لا بالوضع ولا بالالتزام، فوجب أن لا يكون في هذا اللفظ دلالة على التكرار.

الثاني أن هذه الصيغة، لو دلت على التكرار، لدلت إما على التكرار الدائم، وهو باطل بالإجماع، أو على التكرار بحسب وقت معين. وهذا أيضاً باطل، لأن اللفظ لا دلالة فيه على تعيين ذلك الوقت، فوجب أن لا يدل على التكرار.

الثالث، **لو قال: افعل دائماً أو لا دائماً، لم يكن الأول تكراراً ولا الثاني نقضاً.**

الرابع، اتفقوا على أنه لا معنى للأمر إلا طلب إدخال المصدر في الوجود، ولا معنى لصيغة الماضي إلا الإخبار عن حصول المصدر في الزمان الماضي، ثم المصدر لا دلالة فيه على التكرار، وإلا لما صدقت صيغة الماضي إلا عند التكرار، فوجب أن لا يفيد الأمر التكرار.

الخامس، لو قلنا: إن الأمر يفيد التكرار، فحيث لا يفيده لزم ترك العمل بمقتضى اللفظ، ولو قلنا: إنه لا يفيده، فحيث حصل التكرار حصلت زيادة لا يتعلق اللفظ بها، لا ثبوتاً ولا عدماً، ولا شك أن هذا أولى.

السادس أن الإيجاب حرج وعسر وضرر، فكان على خلاف الدليل، والقول بعدم التكرار تقليل له، فكان أولى.

حجة المخالف أمور، الأول، النهي يفيد التكرار فكذا الأمر، لأن كل واحد من الضدين يجب أن يكون حكمه مثل حكم الآخر. الثاني، يصح أن يقال: صل إلا في الوقت الفلاني، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه، وذلك لا يتم إلا إذا كانت هذه الصيغة متناولة لكل الأوقات. الثالث أن حمله على التكرار أحوط، فوجب المصير إليه لقوله عليه السلام: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك.

الجواب عن الأول من وجوه، الأول أن النهي يقتضي الترك المستمر في جميع أجزاء الزمان بالاتفاق، والأمر لا يوجب الفعل المستمر في جميع أجزاء الزمان. الثاني أن النهي منع من تكوين الماهية، والامتناع عنها في الوجود لا يتحقق إلا بالامتناع عن جميع أجزاء الزمان. **أما الأمر، فهو حمل المكلف**

على إدخال الماهية في الوجود، وذلك يكفى في العمل به إدخالها في الوجود مرةً واحدةً. الثالث أن الأمر والنهي يجريان مجرى الإيجاب والسلب، فكما أن السالبة الكلية الدائمة يكفي في ارتفاعها حصول الموجبة الجزئية في وقت واحد، فكذلك النهي كالسالبة الكلية الدائمة، والأمر كالموجبة الجزئية.

وعن الثاني أن الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحت اللفظ لا ما يجب. ولئن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يقال: حصول هذه الاستثناءات صار قرينة دالة على معنى التكرار. فإذا لم توجد هذه القرينة، لم يحصل المقتضي لوجوب التكرار.

وعن الثالث أن ترك التكرار قد يكون أحوط، فإنه إذا قال السيد لمملوكه: ادخل الدار، فلو أنه أخذ يدخل الدار في كل الأوقات، ربما استوجب اللوم. وهذا الكلام يصلح، لأن يستدل به في أول المسألة.

[الكاتبي:]

قال: لو قال: افعل دائماً أو لا دائماً، لم يكن الأول تكراراً ولا الثاني نقضاً.

قلنا: لا نسلم، فإن عند من يقول: الأمر مفيد للتكرار، يكون الأول تكراراً والثاني نقضاً.

قال: وأما الأمر، فهو حمل [المكلف] على إدخال الماهية في الوجود، وذلك يكفي في[500] العمل به من واحده.

قلنا: لا نسلم، فإن هذه مصادرة على المطلوب، بل الأمر عندي هو حمل على إدخال الماهية في الوجود بصفة التكرار، وذلك لا يكفي في العمل به مرة واحدة.

فإن قلت: الأمر لا يخلو إما أن كان حملاً على إدخال الماهية في الوجود لصفة التكرار أو لم يكن، وكيف ما كان يكفي في العمل به مرة واحدة، أما إذا كان حملاً على إدخال الماهية في الوجود لصفة التكرار ما يحمل على إدخال الماهية في الوجود لصفة التكرار حمل على إدخال الماهية، لأن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به، والحمل على إدخال الماهية في الوجود يكفي في العمل به مرة واحدة، ينتج أن الأمر يكفي في العمل به مرة واحدة، وأما إذا لم يكن محملاً على إدخال الماهية في الوجود بصفة التكرار كان حملاً على إدخال الماهية في الوجود مطلقاً أو مقيداً بعدم التكرار. وكيف كان يكفي في العمل به مرة واحدة. قلنا: أي شيء تعني بقولك: الحمل على إدخال الماهية في الوجود

---

[500] في: إضافة في هامش أ.

يكفي في العمل به مرة واحدة؟ تعني به كل ما هو حمل على إدخال الماهية في الوجود يكفي في العمل به مرة واحدة، أو تعني به بعض ما هو حمل على إدخال الماهية في الوجود يكفي في العمل به مرة واحدة؟ وإن عنيت به الأول، فلا نسلم صدقه، فإن عندنا بعض ما هو حمل على إدخال الماهية في الوجود لا يكفي في العمل به مرة واحدة، وهو الذي يتكون بصفة التكرار. وإن عنيت به الثاني فمسلم، ولكن لا نسلم إنتاجه لقولنا أن الأمر يكفي في العمل به مرة واحدة، لجواز أن يكون حمل المحكوم عليه في هذه الجزئية غير حمل المحكوم عليه في المقدمة الأولى.

قال: الأمر والنهي يجريان مجرى الإيجاب والسلب، إلى آخره.

قلنا: أي شيء تعني بهذا الكلام؟ تعني به أن الأمر والنهي لا يصدقان على شيء واحد ولا يكذبان عليه كحال الإيجاب والسلب؟ أو تعني به أنهما لا يصدقان ولكن يكذبان، أو تعني به عكس هذا؟ فإن عنيت به الأول، فلا نسلم ذلك، فإن الشيء الواحد جاز أن لا يكون مأموراً به ولا منهياً عنه. وكيف، وجميع المباحات والمندوبات كذلك. وإن عنيت به الثاني فمسلم، ولكن لم قلتم بأنه يلزم من هذا أن يكون الأمر كالموجبة الجزئية على معنى أنه يتحقق الأمر حيث كذب النهي أو صدق دخول الماهية في الوجود مرة واحدة، فإن ذلك عين المتنازع؟ وليس لأحد أن يقول: لو لم يتحقق الأمر لتحقق النهي، لأنا نتكلم على تقدير جواز كذبهما. وإن عنيت به الثالث فبطلانه ظاهر لما مر، ولأن النهي عن الشيء يقتضي الامتناع عنه والأمر به يقتضي وجوب الإتيان به، فكون الشيء الواحد واجب الإتيان وممتنع الإتيان، وذلك محال بالضرورة.

قال: ولئن سلمنا ذلك، لكن لم لا يجوز أن يقال: إن هذا الاستثناء صار قرينة دالة على إفادة التكرار، إلى آخره.

قلنا: هذا الكلام لا توجيه له بظاهره، فلا بد له من توجيه. وطريقه أن نقول: ولئن سلمنا ذلك، لم قلتم بأنه يلزم من هذا كون الأمر من حيث هو هو؟ أوكون كل واحد من أفراده مفيداً للتكرار الذي هو محل النزاع؟ وإنما يلزم ذلك إن لو حصل اقتران الاستثناء بكل واحد من أفراد الأمر، وهو ممنوع. نعم، الأوامر التي حصل اقتران الاستثناء بها تفيد التكرار، إما كون الكل كذلك أو الأمر من حيث هو أمر كذلك بغير لازم مما ذكرتم. لا يقال: نحن لا نقول ذلك بل نقول: لو لم يكن الأمر من حيث هو أمر مفيداً للتكرار لما جاز اقتران الاستثناء بشيء من أفراد الأوامر، واللازم

باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة أنه لو جاز اقتران الاستثناء بشيء من أفراد الأوامر لكان الأمر من حيث هو أمر مفيداً للتكرار لوجود الأمر من حيث هو أمر في كل واحد من أفراده. وكون الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ، لأنا نقول: لا نسلم صدق الملازمة الثانية، وإنما يلزم ذلك لو حصل اقتران الاستثناء بشيء من أفراد الأوامر وهو ممنوع، فإنه لا يلزم من جواز الشيء حصوله. ولئن سلمنا حصول الاستثناء بالفعل، لكن لم قلتم بأنه يلزم من حصوله بالفعل ووجود مسمى الأمر في كل واحد من أفراد الأوامر، وكون الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ، كون الأمر من حيث هو أمر مفيداً للتكرار؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان الاستثناء مقترناً بالأمر من حيث هو أمر وهو ممنوع، بل هو مقترن بالأمر المفيد المعروض بالخصوصية أو بالمجموع المركب من مسمى الأمر والخصوصية. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل.

[ابن كمونة:]

قال على الاحتجاج على أن الأمر لا يفيد التكرار بأن لو قال: افعل دائماً أو لا دائماً، لم يكن الأول تكراراً ولا الثاني نقضاً: لا نسلم، فإن عند من يقول: الأمر يفيد التكرار، يكون الأول تكراراً والثاني نقضاً[٥٠١].

أقول[٥٠٢]: لو كان الأمر كذلك، لكان هذا الكلام غير مفيد، لكنه لم يقل أحد بعدم إفادته، حتى القائل بأن الأمر يفيد التكرار، فإنه جعل الأول تأكيداً والثاني قرينة دالة على عدم استعمال اللفظ فيما وضع له. وإذا كان الإجماع واقعاً على أنه مفيد، والأصل في الكلام الحقيقة وعدم استعمال اللفظ[٥٠٣] في غير موضعه الأصلي، فقول من ادّعى أنا إذا قلنا: افعل لا دائماً، أو: افعل[٥٠٤] مرة واحدة، قرينة دالة على عدم إرادة الحقيقة[٥٠٥]، باطل لأنه على خلاف الأصل، اللهم إلا أن يأتي

---

[٥٠١] بأن لو قال: افعل ... والثاني نقضاً: إلى آخره، ج.

[٥٠٢] أقول: قلت، ب.

[٥٠٣] فيما وضع له ... وعدم استعمال اللفظ: إضافة في هامش ج.

[٥٠٤] أو افعل: وافعل، ب.

[٥٠٥] استعمال اللفظ في غير موضع ... إرادة الحقيقة: مكرر مشطوب، ج.

على ذلك بحجة، لكن المصنف بعد هذا يبطل حجج أصحاب هذا الرأي، وحيث قد تقرر أن قول القائل: افعل، من قوله: افعل مرة واحدة أو لا دائماً، يريد به الحقيقة. فلو كان حقيقة في التكرار لكان قوله: مرة واحدة أو لا دائماً، نقضاً. وإذا كان نقضاً، لم يكن الكلام مفيداً، لكنه مفيد بالإجماع كما سبق، فلا يكون نقضاً. وذلك يستلزم أن لا يكون الأمر مفيداً للتكرار، وكل من يقول[٥٠٦]: «افعل لا دائماً»، ليس بنقض، فإنه يقول أن «افعل دائماً» ليس بتكرار، إذ لا قائل بالفرق، فظهر أن الإشكال زائل.

فإن قيل: فعلى هذا يكون هذه حجة مستأنفة على المطلوب لأنها دافعة للإشكال عن تلك، لأنا نقول: بل هذه الحجة هي التي ذكرها صاحب الكتاب بعينها، وتقريرها[٥٠٧]: لو كان الأمر مفيداً لتكرار كما سبق بيانه[٥٠٨] لكان الأول تكراراً والثاني نقضاً، لكن التالي باطل بالإجماع كما سبق بيانه، فالمقدم مثله، لكنه حذف إحدى مقدمتي القياس وهي استثناء نقيض التالي وجعلها مضمرة للقرينة الدالة عليها، إذ لا قياس عن[٥٠٩] مقدمة واحدة، إنما الذي ذكرته هو تبيين للمقدمة التي هي الاستثناء، لا استئناف حجة، وبإظهار المقدمة المضمرة[٥١٠] وإيضاح الطريق إلى إثباتها اندفع ما أورده من التشكيك فيها[٥١١].

[الرازي:]

المسألة الخامسة

الأمر لا يفيد الفور، خلافاً لقوم. لنا وجوه، الأول أن صيغة الأمر وردت تارةً مع الفور وأخرى مع التراخي، فوجب جعلها حقيقةً في القدر المشترك. وحينئذ يلزم أن لا تفيد الفورية التي بها الامتياز، دفعاً للاشتراك. الثاني أن صيغة الأمر لا تفيد إلا طلب إدخال الماهية في الوجود، فأما تعيين الوقت

---

[٥٠٦] يقول: + أن، ج.

[٥٠٧] تقريرها: + هكذا، ج.

[٥٠٨] كما سبق بيانه: إضافة في هامش ج.

[٥٠٩] عن: من، ب.

[٥١٠] المضمرة: إضافة في هامش ج.

[٥١١] فيها: فيهما، ب.

فلا دلالة للمصدر عليه، وإلا لجعلت تلك الدلالة في صيغة الماضي والمضارع. الثالث، **لو قال: افعل على الفور أو على التراخي، لم يكن الأول تكراراً ولا الثاني نقضاً**. الرابع، لو قلنا: هذه الصيغة تفيد الطلب الذي هو القدر المشترك بين الفور والتراخي، لم يكن عدم حصول الفورية تركاً للعمل بمقتضى اللفظ، أما لو قلنا أنها وضعت للفورية، كان عدم حصول الفورية تركاً للعمل بمقتضى اللفظ، فكان الأول أولى. الخامس، ذكرنا أن النافي لحصول الإيجاب قائم، والإيجاب على الفور يقتضي حصول الجانبين، أحدهما إيجاب أصل الفعل والثاني إيجاب الفورية، وأما إثبات الوجوب مع قطع النظر عن الفورية فتعليل لمخالف ذلك النافي فكان أولى.

حجة المخالف وجوه، الأول المأمور به من الخيرات، ويتعين فيه الفورية لقوله تعالى ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[٥١٢] ولقوله تعالى ﴿وَسَارِعُواْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِن رَبِّكُمْ﴾[٥١٣]. الثاني قوله تعالى لإبليس ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[٥١٤] ذمه على أنه لم يأت بالمأمور به في الحال. فلو لم يدل الأمر على الفور، لكان لإبليس أن يقول: إنك أمرتني بالسجود وما أمرتني به في الحال، فكيف تذمني على تركه في الحال؟ الثالث، لو جاز التأخير لجاز إما إلى بدل أو لا إلى بدل. والقسمان باطلان، فالقول بجواز التأخير باطل. أما القسم الأول، فهو أن البدل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه، فإذا أتى بذلك البدل وجب أن يسقط عنه ذلك التكليف، وبالاتفاق ليس كذلك. فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: البدل قائم مقام المبدل في ذلك الوقت، لا مطلقاً؟ فنقول: لما كان مقتضى الأمر ليس إلا المرة الواحدة، وهذا البدل قائم مقامه في المرة الواحدة، وجب أن يكون كافياً في سقوط الأمر. وأما فساد القسم الثاني، وهو القول بجواز التأخير لا إلى بدل، فهذا يقدح في وجوبه، لأنه لا معنى لقولنا: إنه ليس بواجب، إلا أنه يجوز تركه لا إلى بدل. الرابع، لو جاز التأخير لجاز إما إلى غاية معينة بحيث إذا وصل المكلف إليها لم يجز له التأخير، أو ليس كذلك، بل يجوز له التأخير أبداً. والقسمان باطلان، فالقول بجواز التأخير باطل. أما فساد القسم الأول، فلأن تلك الغاية المعينة يجب أن تكون معلومة للمكلف، وإلا لزم أن يكون مكلفاً بأن لا يؤخر ذلك الفعل عن ذلك الوقت بعينه، مع أنه لا سبيل له إلى معرفة ذلك الوقت، وذلك تكليف ما لا يطاق. وكل من قال: إنه يجوز له تأخير الفعل إلى غاية معينة، قال: وإن تلك الغاية هي الوقت الذي يغلب على ظنه أنه، لو لم يشتغل بأدائه فيها فاته ذلك الفعل، فوجب أن تكون تلك الغاية هي هذا الوقت، وإلا لكان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع، وهو

---

[٥١٢] سورة البقرة (٢): ١٤٨.

[٥١٣] سورة آل عمران (٣): ١٣٣.

[٥١٤] سورة الأعراف (٧): ١٢.

باطل. إذا ثبت هذا فنقول: حصول ذلك الظن، إن لم يكن بناء على أمارة أخرى، كان ذلك جارياً مجرى ظن السوداوي، فلا عبرة به، وإن كان بناء على أمارة، فكل من قال بهذا القسم قال: إن تلك الأمارة إما المرض الشديد أو علو السن، وهو أيضاً باطل.

[الكاتبي:]
قال: لو قال: افعل على الفور أو على التراخي، لم يكن الأول تكراراً ولا الثاني نقضاً.
قلنا: لا نسلم، فإن عند القائل بالفورية يكون الأول تكراراً والثاني نقضاً.

[ابن كمونة:]
قال على قوله: لو قال: افعل على الفور أو على التراخي، لم يكن الأول تكراراً ولا الثاني نقضاً: لا نسلم. فإن عند القائل بالفور يكون الأول تكراراً والثاني نقضاً[٥١٥].
أقول: قد عرفت جوابه، فلا حاجة إلى الإعادة.

[الرازي:]

المسألة السادسة

الأمر المعلق على الشيء بكلمة «إن» عدم عند عدم ذلك الشيء. ويدل عليه وجهان، الأول **أن أهل اللغة اتفقوا على تسمية كلمة «إن» بحرف الشرط**، واتفقوا على أن الشرط هو الذي ينتفي الحكم عند انتفائه بدليل أنهم سموا الوضوء شرطاً للصلاة، وذلك يفيد المطلوب. الثاني، روي أن يعلى بن أمية قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما بالنا نقصر وقد أمنا؟ فقال: **هذه صدقة تصدق الله بها عليكم** فاقبلوا صدقته. فلولا أن المعلق على الشيء بكلمة «إن» عدم عند عدم ذلك الشيء، وإلا لم يبق للتعجب معنى.
واحتج الخصم بقوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾[٥١٦]، ويجوز الرهن عند وجدان الكاتب، وقوله تعالى ﴿وَلاَ تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾[٥١٧]، وذلك النهي

---

[٥١٥] لا نسلم ... والثاني نقضاً: إلى آخره، ج.
[٥١٦] سورة البقرة (٢): ٢٨٣.

قائم سواء حصلت إرادة التحصن أو لم تحصل. وقوله تعالى ﴿وَاشْكُرُوا للهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾[٥١٨]، والأمر بالشكر قائم سواء حصل الاشتغال بالعبادة أو لم يحصل. والجواب أنه لما تعارضت الدلائل، فقولنا أولى، لأنه أكثر فائدة.

[الكاتبي:]

قال: إن أهل اللغة اتفقوا على تسمية كلمة «إن» بحرف الشرط، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأنه يلزم من ذلك انتفاء كل ما علق بشيء عند عدم ذلك الشيء الذي هو المطلوب؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان كلمة «إن» لا تستعمل إلا إذا كان المعلق عليه شرطاً لوجود المعلق به، وهو ممنوع ومنقوض بقولنا: إن كان هذا إنساناً، فهو حيوان، مع أن الإنسانية ليست شرطاً لوجود الحيوانية، ولأنه لو كان كذلك لكان استثناء نقيض الملزوم منتجاً نقيض اللازم، وهو باطل، وإلا لكان انتفاء الخاص مستلزماً لانتفاء العام، وهو محال بالضرورة. نعم، قد يلزم عدم المعلق على شيء بكلمة «إن» عند عدم ذلك الشيء، ولكن لا لأنه معلق بكلمة «إن»، بل لأن المعلق عليه شرط أو علة مساوية لوجوده، وبهذا ظهر عدم دلالة الوجه الثاني على المطلوب.

[الرازي:]

المسألة السابعة

الأمر المقيد بالصفة أو الخبر المقيد بالصفة، هل يدل على نفي الحكم عما عداه أو لا؟ مثاله إذا قال: زكوا عن الغنم السائمة، فهل يدل على نفي الزكاة عن غير السائمة؟ قال الشافعي رضي الله عنه: يدل، وقال أبو حنيفة ومالك رضي الله عنهما: لا يدل. والمختار أنه لا يدل بحسب أصل اللغة، لكنه عندي يدل بحسب العرف.

أما الأول، فيدل عليه وجوه، الأول أن الصيغة ما دلت إلا على ثبوت الحكم في تلك الصورة المقيدة بتلك الصفة، والثبوت في تلك الصورة مغاير لانتفاء الحكم في الصورة الثانية، وغير مستلزم له، لأنه

[٥١٧] سورة النور (٢٤): ٣٣.
[٥١٨] سورة البقرة (٢): ١٧٢.

يثبت في بديهة العقل أن ثبوت الحكم في الصورة الأولى قد لا يحصل مع ثبوته في الصورة الثانية، ولولا ذلك، لما كانت القضية الكلية ممكنة على انتفاء في الصورة الثانية، لا بحسب الوضع اللغوي ولا بحسب الاستلزام العقلي، وهو المطلوب. الثاني، وهو أن الأمر المقيد بالصفة يَرِد تارةً مع انتفاء الحكم عن غير المذكور، وهو متفق عليه، وتارةً مع ثبوته فيه، كقوله تعالى ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاَقٍ﴾[٥١٩] مع أنه يحرم قتلهم أيضاً عند عدم هذه الخشية. وقال في قتل الصيد ﴿وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾[٥٢٠]، ثم أجمعنا على أن قتله خطأً يوجب الجزاء. إذا ثبت هذا، فنقول: الاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فوجب جعل هذه الصيغة حقيقةً في القدر المشترك بين الصورتين، وهو ثبوت الحكم في المذكور، مع قطع النظر عن ثبوته في غير المذكور وانتفائه عنه. الثالث، لو قلنا: إنه يدل على انتفاء الحكم عن غير المذكور، ففي الموضع الذي لا يحصل فيه هذا الانتفاء يلزم ترك العمل بالدليل. أما لو قلنا: إنه لا يدل على هذا الانتفاء ففي الموضع الذي يحصل فيه هذا الانتفاء يكون ذلك إثباتاً لأمر زائد على مفهوم اللفظ، لا تعلق لذلك اللفظ به، لا نفياً ولا إثباتاً. فكان هذا أولى.

وأما أنه يدل عليه في العرف، فيدل عليه وجهان، الأول أن الرجل إذا ما قال: الإنسان الطويل لا يطير والميت اليهودي لا يبصر، ضحك منه كل أحد ويقول: إذا كان الإنسان القصير أيضاً لا يطير والميت المسلم أيضاً لا يبصر، كان التقييد بكونه طويلاً وبكونه يهودياً عبثاً. فلما اتفقوا على هذا الاستقباح، واتفقوا على تعليل هذا الاستقباح بهذا المعنى، ثبت لك أن هذا الاستقباح حاصل في العرف العام وفي كل اللغات. الثاني التخصيص بالصفة لا بد له من فائدة، وانتفاء الحكم عن غير تلك الصورة يصلح أن يكون فائدة بدليل أن المتبادر إلى الفهم في العرف العام ليس إلا هذا، فوجب حمل هذا التخصيص على هذه الفائدة. وأما سائر الفوائد، وإن كانت محتملة، إلا أن الفائدة التي ذكرناها أرجح بدليل مبادرة الفهم إليها.

المسألة الثامنة

اعلم أن السيد إذا قال لعبده: افعل هذا أو هذا، كان معناه أنه حرم عليه ترك الكل، ولم يوجب عليه الإتيان بالكل، وجوز له أن يأتي بكل واحد منها بدلاً عن الآخر، وهذا القدر متفق عليه بين الكل إلا

---

[٥١٩] سورة الإسراء (١٧): ٣١.

[٥٢٠] سورة المائدة (٥): ٩٥.

أن من الناس من قال: إن واحداً منهما بعينه هو الواجب في نفس الأمر وفي علم الله تعالى، إلا أنه غير معلوم لنا، وهذا القول عندنا باطل، لأن الشرع قد صرح بأنه يجوز له ترك أيهما كان عند الإتيان بغيره، وذلك يقتضي كون كل واحد منهما جائز الترك على بعض التقديرات، ووجوب واحد منهما بعينه يقتضي كونه ممنوع الترك على جميع التقديرات، والجمع بينهما متناقض.

واحتج المخالف بوجوه، الأول أنه إذا أتى المكلف بجميعها، فإما أن لا يستحق ثواب الواجب على شيء منها، وذلك يقدح في وجوبها، أو يستحق ثواب الواجب على كلها، وهذا يقتضي كون المجموع واجباً، أو يستحق ثواب الواجب على واحد، لا بعينه، وهو باطل، لأن كل ما دخل في الوجود، فهو متعين في نفسه، فما لا يكون متعيناً في نفسه، لا يكون موجوداً في نفسه وما لا يكون موجوداً في نفسه يمتنع استحقاق الثواب على فعله. ولما بطلت هذه الأقسام بأسرها لم يبق إلا قولنا: إنه يستحق ثواب الواجب على واحد معين في نفسه، وإن كان غير معين عندنا، فثبت أن ذلك هو الحق. الثاني أنه إذا أتى بالكل فالفرض، إما أن يسقط بالكل، أو بواحد بعينه، أو بواحد لا بعينه، ويعود التقسيم الأول فيه. الثالث، إذا ترك الكل، فإما أن لا يستحق العقاب أصلاً، وذلك يقدح في وجوبها، أو يستحق العقاب على ترك الكل، فيكون المجموع واجباً وهو باطل، أو يستحق العقاب على ترك واحد لا بعينه، وهو باطل كما تقدم في الوجه السابق، أو على واحد بعينه، وهو المطلوب.

الجواب عن الأول أنه عندنا يستحق على فعل كل واحد منها ثواب الواجب المخير، لا ثواب الواجب المعين. ومعناه أنه يستحق على فعلها ثواب أمور كان له ترك كل واحد منها بشرط الإتيان بالآخر، لا ثواب أمور كان يجب عليه الإتيان بكل واحد منها على التعيين، وعلى هذا التقدير يسقط السؤال. وعن الثاني أنه يسقط الفرض عندنا بكل واحد. فإن قالوا: يلزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان، وهو محال، فنقول: هذه الأسباب عندنا معرِّفات لا موجبات، ولا يمتنع أن يجتمع على مدلول واحد دلائل كثيرة. وعن الثالث أنه يستحق العقاب على ترك المجموع، ولا يلزم من المنع من ترك المجموع المنع من ترك كل واحد من آحاد المجموع، وهو ظاهر غني عن البيان.

[الكاتبي:]

قال: وهذا القول عندنا باطل، لأن الشرع صرح بأنه يجوز ترك أيهما كان عند الإتيان بغيره، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن وجود الواحد منهما بعينه يقتضي كونه ممنوع الترك على جميع التقادير، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن بعض تلك التقادير وهو الإتيان ببدله، فإن عندنا الواجب واحد منهما بعينه ويجوز تركه عند الإتيان [بغيره] لكونه بدلاً عنه.

[الرازي:]

المسألة التاسعة

الفعل بالنسبة إلى الوقت يقع على ثلاثة أوجه، أحدها أن لا يكون الفعل زائداً عن الوقت، والتكليف به لا يجوز، إلا [عند] من يجوّز تكليف ما لا يطاق، أو يكون المقصود إيجاب القضاء، كما إذا طهرت الحائض أو بلغ الغلام وبقي من الوقت مقدار ما لا يسع إلا ركعة واحدة أو أقل. ثانيها أن لا يكون أزيد ولا أنقص، وهو كالأمر بصوم يوم واحد. ثالثها أن يكون الوقت فاضلاً عن الفعل، وهذا هو الواجب الموسع.

واختلفوا فيه، فمنهم من أنكره، ومنهم من جوزه. أما الأولون، فقد اختلفوا على ثلاثة أوجه، أحدها قول بعض الشافعية أن وجوب الصلاة يختص بأول الوقت، فإذا أتى بها في آخر الوقت كان قضاء. والثاني قول بعض الحنفية، وهو أن الوجوب إنما يحصل في آخر الوقت، فإذا أتى بالفعل في أول الوقت كان ذلك معجلاً، كما إذا أدى الزكاة قبل حولان الحول. وثالثها ما حكي عن الكرخي، وهو أن الصلاة المأتي بها في أول الوقت موقوفة. فإن أدرك المصلى آخر الوقت، ولكنه ليس على صفة المكلفين، كان ما فعله نفلاً، وإن أدركه على صفة المكلفين، كان ما فعله واجباً.

وأما المعترفون بثبوت الواجب الموسع، وهم الجمهور، فلهم قولان، الأول أن الوجوب متعلق بكل الوقت، لأنه إنما يجوز ترك الصلاة في أول الوقت إلى بدل، وهو العزم على فعلها. والثاني، لا حاجة البتة إلى هذا البدل، وهو المختار.

واعلم أن حقيقة الواجب الموسع ترجع عند التحقيق إلى الواجب المخير. فإن الشارع إذا قال: افعل هذا الفعل، إما في أول الوقت أو في وسطه أو في آخره، وإذا لم يبق من الوقت إلا قدر ما لا يفضل

عليه، فافعله لا محالة، ولا تتركه في ذلك الوقت، فقوله: يجب عليك إيقاع هذا الفعل إما في هذا الوقت أو في ذلك، يجري مجرى قولنا في الواجب المخير: إن الواجب إما هذا أو ذاك. وكما أنا نصفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الإخلال بجميعها، ولا يجب الإتيان بجميعها، والأمر في اختيار أي واحد منها كان مفوضاً إلى رأي المكلف، فكذا هاهنا، لا يجوز للمكلف إخلاء جميع أجزاء الوقت عن هذا الفعل، ولا يجب عليه إيقاعه في جميع أجزاء هذا الوقت، ويجوز له إيقاعه في أي جزء كان من أجزاء هذا الوقت بدلاً عن الآخر، ثم إذا ضاق الوقت، ولم يبق له إلا مقدار ما يكون مساوياً للفعل، يضيق التكليف. فهذا هو المختار في هذا الباب وبه تزول جميع الإشكالات.

المسألة العاشرة

الكفار مخاطبون بفروع الشريعة بمعنى أنهم كما يعاقبون يوم القيامة على ترك الإيمان، فكذلك يعاقبون أيضاً على عدم إتيانهم بالصلاة والزكاة. والدليل عليه أن المقتضي لوجوب هذه الأعمال على الكفار قائم، وهو قوله تعالى ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾[٥٢١] وقوله ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[٥٢٢]، والكفر غير مانع منها، لأن الكافر يمكنه أن يؤمن بالله، ثم بعد الإيمان يأتي بهذه الأعمال، كما أن الدهري مكلف بالإيمان بالرسول على معنى أنه يمكنه أن يأتي بالإيمان بالله أولاً، ثم يأتي بعده بالإيمان بالرسول، والمحدث مأمور بالصلاة بمعنى أنه يمكنه أن يتوضأ أولاً، ثم يأتي بالصلاة ثانياً.

حجة المخالف: لو وجبت الصلاة على الكافر لوجبت إما في حال الكفر، وهو محال، لأن حال الكفر لا يصح صدورها منه، أو بعد الكفر، وهو محال، لأن بعد الكفر تسقط عنه جميع التكاليف السالفة بالإجماع، ولقوله عليه السلام: الإسلام يمحو ما قبله. الجواب أن محل النزاع شيء آخر، وهو أنه إذا مات على الكفر وعوقب على الكفر، فهل يعاقب أيضاً على ترك هذه الأفعال، وما ذكرتموه لا يبطل ذلك.

---

[٥٢١] سورة البقرة (٢): ٢١.

[٥٢٢] سورة آل عمران (٣): ٩٧.

المسألة الحادية عشرة

الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به بشرط أن يكون ذلك الأمر مطلقاً وبشرط أن يكون ذلك الشرط مقدوراً للمكلف. والدليل عليه أن الأمر اقتضى إيجاب ذلك الفعل على كل حال، ولو لم يقتض إيجاب شرطه لكان قد كلف بالفعل حال عدم شرطه، وهذا تكليف ما لا يطاق. **فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه أمرنا بفعل بشرط حصول ذلك الشرط؟ غاية ما في الباب أن يقال: هذا عدول عن الظاهر،** لأن اللفظ يقتضي إيجاب الفعل على كل حال، فتخصيص الإيجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر، **إلا أنا نقول: هذا لازم عليكم،** لأن اللفظ اقتضى إيجاب ذلك الفعل، ولم يقتض إيجاب شرطه، فإيجاب ذلك الشرط عدول عن الظاهر، فلم كان مخالفة الدليل من أحد الوجهين أولى من مخالفته من الوجه الثاني؟ الجواب: إن مخالفة الظاهر إثبات ما ينفيه اللفظ أو نفي ما يثبته اللفظ. فأما إثبات ما لا يتعرض اللفظ له، لا بنفي ولا بإثبات، فلم يكن إثباته مخالفاً للظاهر، وليس كذلك إذا خصصنا إيجاب الفعل بحال حصول الشرط، لأن اللفظ لما اقتضى إيجابه على كل حال كان تخصيص الإيجاب بزمان معين دون ما سواه مخالفة للظاهر.

حجة المخالف أن الصدور الإيمان من أبي جهل مشروط بكون الله تعالى عالماً بصدور الإيمان منه وبعدم علمه بصدور الكفر منه، فإما أن يقال: الأمر بالإيمان أمر بتخصيص هذا الشرط، أو لا يكون. والأول باطل، وإلا لزم أن يكون الكافر مأموراً بتغيير صفة الله تعالى، وهو محال، فإن التزمتم جواز الأمر به، بناءً على أنه يجوز تكليف ما لا يطاق، فلم لا يجوز أن يقال: إنه أمر بالفعل ولم يؤمر بشرطه؟ فلزوم تكليف ما لا يطاق لما كان وارداً على جميع التقادير، امتنع الاحتراز منه.

[الكاتبي:]

قال: فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: إنه أمر[نا] بالفعل بشرط حضور الشرط؟

قلنا: هذا المنع لا وجه له بعد اشتراطنا في أول المسألة كون ذلك الأمر مطلقاً، أي لا يكون مشروطاً بشيء حتى لو كان مشروطاً بشيء لا يكون الأمر به أمراً بذلك الشيء، كالأمر بالزكاة، فإنه مشروط بوجود النصاب مع أن الأمر به ليس أمراً بتحصيل النصاب. ويمكن توجيه هذا المنع بطريق آخر، وهو أن يقال: أي شيء تعني بالأمر المطلق؟ تعني به المطلق في اللفظ والمعنى معاً؟ أو المطلق في اللفظ دون المعنى؟ فإن عنيت به الأول، فلا نسلم وجود أمر هذا شأنه، فإن

عندي كل أمر هو مطلق في اللفظ، مقيد في المعنى. وإن عنيت به الثاني فمسلم، ولكن لم قلتم بأنه يقتضي إيجاب الفعل في كل حال، وعدم إيجابه في كل الأوقات ظاهر؟ وحينئذ لا احتمال[٥٢٣] أن يكون مشروطاً بشرط حصول ذلك الشرط.

وإذا كان توجيهه على هذا الوجه كان قوله بعد هذا: غاية ما في الباب [أن يقال:] هذا عدول عن الظاهر، إنما يقع جواباً عنه بأن نقول: نعني به القسم الأول.

قوله: لا نسلم وجود أمر هذا شأنه.

قلنا: لأن الأمر المطلق في اللفظ موجود، والمطلق في اللفظ يجب أن يكون مطلقاً في المعنى، وإلا لزم مخالفة ظاهر اللفظ وأنه خلاف الأصل. فقد تم الجواب وسقط المنع. وإذا كان كذلك كان قوله بعد هذا: لأنا نقول: هذا لازم عليكم، إلى آخره.

التوجيه له على هذا الجواب: بل هو دليل على أن الأمر بالشيء ليس أمراً بما لا يتم ذلك الشيء إلا به.

قال: حجة المخالف أن صدور[٥٢٤] الإيمان من أبي جهل مشروط بكون الله تعالى عالماً، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأنه إذا لم يكن مأموراً بغير صفة الله تعالى، لا يكون الأمر بالشيء أمراً بما لا يتم ذلك الشيء إلا به؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان تغيير صفة الله تعالى مقدوراً للمكلف، ونحن قد قيدنا الدعوى في أول المسألة بذلك

---

[٥٢٣] لا احتمال: لاحتمال، أ.

[٥٢٤] صدور: صدق، أ.

[الرازي:]

المسألة الثانية عشرة

الأمر بالشيء نهي عن ضده خلافاً للأكثرين. لنا أن ما دل على وجوب الشيء دل على وجوب ما هو من ضروراته، إذا كان مقدوراً للمكلف، لكن الطلب الجازم من ضروراته المنع من تركه، فاللفظ الدال على الطلب الجازم يكون دالاً على المنع من الترك.

حجة المخالف أن الإنسان قد يأمر بالشيء حال غفلته عن ضد المأمور به، والغافل عن الشيء يمتنع كونه ناهياً عنه. الجواب: لما جاز أن يقال: الأمر بالشيء أمر بمقدماته الضرورية، وإن كان ذلك الآمر غافلاً عن تلك المقدمات، فلم لا يجوز أن يقال: إن الآمر بالشيء ناه عن ضده على سبيل الاستلزام؟

المسألة الثالثة عشرة

الوجوب إذا سنخ بقي الجواز خلافاً لقوم. لنا أن المقتضي لحصول الجواز قائم، والمعارض الموجود لا يصلح أن يكون معارضاً له، فوجب أن يبقى الجواز.

بيان الأول أن جواز الفعل جزء من ماهية الوجوب، لأن الواجب هو الذي يجوز فعله ويمتنع تركه، والمقتضي للمجموع مقتضٍ لكل واحد من تلك المفردات، فالمقتضي للوجوب مقتضٍ للجواز. بيان الثاني أن الوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل ومن المنع من الترك، والمركب يكفى في ارتفاعه ارتفاع حد قيد به، فيكفي في سنخ الوجوب ارتفاع المنع من الترك فيثبت أن المقتضي لبقاء الجواز قائم، ويثبت أن سنخ الوجوب لا يوجب سنخ الجواز، فيوجب القول ببقاء ذلك الجواز.

[الكاتبي:]

قال: الوجوب إذا سنخ نفي الجواز، إلى آخره.

قلنا: **لا نسلم أن المقتضي للمجموع من حيث هو مجموع مقتضٍ لكل جزء من أجزائه، وقد مر هذا.**

فإن قلت: لا نقول ذلك، بل نقول: المقتضي لجواز الفعل والمنع من الترك مقتضٍ لجواز الفعل بالضرورة، قلنا: مسلم، ولكن لم قلتم بأن المقتضي لها على هذا التفسير موجود؟ فإن قوله: «صلِّ»

مثلاً لا يدل إلا على المجموع من حيث هو مجموع، أما على كل واحد فغير معلوم. وكيف، فإن جواز الفعل ثابت بالأصل، لأن الأصل في الأشياء هو الإباحة. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لكن لا بد له من دليل.

[ابن كمونة:]
قال على مسألة أن الوجوب إذا سنح نفي الجواز: لا نسلم أن المقتضي للمجموع من حيث هو مجموع مقتضٍ لكل جزء من أجزائه، وقد مر هذا[٥٢٥].
أقول: يكفي في إثبات أن الوجوب إذا سنح نفي الجواز أن يقال: الواجب هو الذي يجوز فعله ويمتنع تركه، والمقتضي لهذا المجموع يدل على جواز الترك، لأنه إن كان المقتضي للمجموع مقتضياً لكل واحد من أجزائه، فالأمر ظاهر. وإن لم يكن مقتضياً له[٥٢٦]، فلا بد وأن يجب معه، لأن مع تحقق المجموع لا بد من تحقق كل واحد من أجزائه[٥٢٧] لاستحالة بقاء الماهية المركبة مع عدم نقض أفرادها، فهو، وإن لم يكن مقتضياً له في نفس الأمر، فلا بد وأن يكون مقتضياً له في الذهن بمعنى أنه يدل عليه. وإذا كان جواز الترك متحققاً ولم يوجد، فالمنع منه، لأن المركب يكفي في ارتفاعه ارتفاع أحد قيديه، فيكفي في سنح الوجوب ارتفاع[٥٢٨] المنع من الترك. فوجب أن يبقى ذلك الجواز استصحاباً للحال في بقائه وتحققه. ولأن الأصل في الأشياء هو الإباحة كما اعترف بذلك الإمام المعترض.
فإن قيل: هذا وجه مغاير لما احتج به صاحب الكتاب. وأيضاً، فهو غير قادح في المنع من أن[٥٢٩] المقتضي للمجموع من حيث هو مجموع مقتضٍ[٥٣٠] لكل جزء من أجزائه، قلنا[٥٣١]: لا نسلم المغايرة ولا عدم القدح في المنع، لأنه من المحتمل أن يكون مراد صاحب الكتاب بالمقتضي المقتضي في

---

[٥٢٥] لا نسلم أن ... وقد مر هذا: إلى آخره، ج.
[٥٢٦] له: -، ج.
[٥٢٧] فالأمر ظاهر ... كل واحد من أجزائه: إضافة في هامش ج.
[٥٢٨] ارتفاع: امتناع، ب.
[٥٢٩] من أن: لأن، ج.
[٥٣٠] مقتضٍ: مقتضي، ج.
[٥٣١] قلنا: قلت، ج.

الذهن بمعنى الدال، لا المقتضي في نفس الأمر، أو يكون مراده به ما هو أعم من الأمرين. وعلى هذا لا يكون هذا الدليل مغايراً لما ذكره صاحب الكتاب، ويتوجه حينئذ القدح في أن المقتضي للمجموع لا يقتضي كل جزء منه، لأنه لا يصح ذلك المنع على إطلاقه، بل على تخصصه بالمقتضي في نفس الأمر، ولا دليل له على [أن] مراد صاحب الكتاب ذلك[٥٣٢] التخصص، لأنه قد بان بمشيئته الحجة[٥٣٣] بدونه فيندفع الإيراد.

[الرازي:]

المسألة الرابعة عشرة

تكليف ما لا يطاق واقع، وقد ذكرناه في علم الكلام، ونزيده هاهنا وجهين آخرين، أحدهما أن التكليف إما أن يتوجه حال استواء الداعي إلى الفعل والترك أو حال رجحان أحد الجانبين على الآخر. فإن كان الأول كان هذا أمراً بتحصيل الترجيح حال حصول الاستواء، وهذا تكليف ما لا يطاق. وإن كان الثاني فالراجح واجب والمرجوح ممتنع. فإن وقع التكليف بتحصيل الطرف الراجح كان هذا أمراً بتحصيل الحاصل، وهو محال. وإن وقع الأمر بتحصيل المرجوح، كان هذا أمراً بتحصيل الممتنع، وهو محال. فإن قالوا: إنه حال الاستواء مأمور بتحصيل الترجيح في الزمن الثاني، فنقول في الجواب: إما أن يكون المراد منه أنه في الزمن الأول مأمور بتحصيل الفعل في الزمن الثاني، أو المراد منه أنه عند مجيء الزمن الثاني يصير مأموراً بتحصيل الفعل فيه. والأول تكليف ما لا يطاق، لأن تحصيل الفعل في الزمن الثاني موقوف على حصول الزمن الثاني، وحصول الزمن الثاني عند وجود الزمن الأول محال، والموقوف على المحال محال. وأما الثاني، وهو أنه عند مجيء الزمن الثاني يصير مكلفاً بذلك الفعل، فنقول: إن عند مجيء ذلك الزمان يعود التقسيم فيه، وهو أن عند ذلك الزمن المكلف إما أن يكون متساوي الدواعي أو ما كان كذلك.

الوجه الثاني، وهو أن الأمر بمعرفة الله تعالى حاصل، وهذا الأمر إما أن يتوجه على المكلف حال كونه عارفاً بربه، فيكون هذا أمراً بتحصيل الحاصل، أو قبل كونه عارفاً بربه. وقبل كونه عارفاً بأمر ربه لا يكون عارفاً بأمر ربه، فتوجه ذلك الأمر إليه تكليف ما لا يطاق.

---

[٥٣٢] ذلك: فذلك، ب.

[٥٣٣] الحجة: للحجة، ب.

[الكاتبي:]

قال: فنقول في الجواب: إما أن يكون المراد منه أنه في الزمان الأول مأمور بتحصيل الفعل في الزمان الثاني، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأن المراد لو كان هو الأول يلزم تكليف ما لا يطاق؟

قوله: لأن تحصيل الفعل في الزمان الثاني موقوف على حصول الزمان الثاني، وحصول الزمان الثاني في الزمان الأول محال، والموقوف على المحال محال.

قلنا: هذا يدل على أن تحصيل الفعل في الزمان الثاني في الزمان الأول محال، وهو مسلم وحق، ولكن لم قلتم بأنه يلزم من هذا بطلان القسم الأول؟ وهو أن يكون في الزمان الأول مأموراً بتحصيل الفعل في الزمان الثاني على معنى أن الزمان الأول يكون ظرفاً للأمر والثاني ظرفاً للفعل.

قال: الوجه الثاني، وهو أن الأمر بمعرفة الله تعالى حاصل، إلى آخره.

قلنا: لم لا يجوز أن يتوجه هذا الأمر على المكلف قبل عرفانه بربه؟

قوله: لأن قبل عرفانه بربه لا يكون عارفاً بأمر ربه.

قلنا: لا نسلم، فإن العلم بصفة الشيء لا يتوقف على معرفة ذلك الشيء من حيث هو هو، بل يكفي معرفته ببعض اعتباراته، وربه معلوم ببعض اعتباراته. ألا ترى أنا نعلم وجوب الوجود الذي هو صفة واجب الوجود، وإن لم نعلم حقيقته من حيث هي هي، لما أن نعلمه بعارض من عوارضه، وهو كونه مدبراً للعالم بريأ عن المكان إلى غير ذلك من الاعتبارات، فلم لا يجوز أن يحصل العلم بأمر ربه، وإن لم يعلم حقيقته من حيث هي هي لعلمه ببعض الاعتبارات الصادقة؟

[ابن كمونة:]

قال على قوله في أثناء مسألة تكليف ما لا يطاق: فنقول [في] الجواب: ربما يكون المراد منه أنه في الزمان الأول مأمور بتحصيل الفعل في الزمان الثاني، إلى آخره: قلنا: لم قلتم بأن المراد، لو كان هو الأول، يلزم تكليف ما لا يطاق؟ قوله: لأن تحصيل الفعل في الزمان الثاني موقوف على

حصول الزمان الثاني، وحصول الزمان الثاني في الزمان الأول محال، والموقوف على المحال محال.
قلنا: هذا يدل، إلى آخره[٥٣٤].
أقول: إن كان في الزمان الثاني الداعي إلى الفعل مساوياً للداعي إلى الترك، فيكون التكليف[٥٣٥] حال الاستواء بإيقاع الفعل في الزمان الثاني تكليفاً لما لا يطاق، فلا يفرق الحال بين كون الأمر في زمان الفعل وقبل[٥٣٦] زمان الفعل. وكذا إن كان في الزمان الثاني أحد الداعيين أرجح من الآخر، لأن إيقاع الراجح تحصيل الحاصل[٥٣٧]، وإيقاع المرجوح ممتنع. فقد تبين أن تكليف ما لا يطاق لازم أيضاً على تقدير أن يكون الأمر في زمان الفعل في زمان آخر.

[الرازي:]

المسألة الخامسة عشرة

الأمر يقتضي الإجزاء، خلافاً لأبي هاشم. والمراد من كون المأمور به مجزئاً أنه كافٍ في الخروج عن العهدة. والدليل عليه أن بعد الإتيان بالمأمور به، لو بقي الأمر لبقي إما متناولاً لذلك الفعل الذي أدخله في الوجود، وهو محال، لأن على هذا التقدير كان ذلك الأمر متناولاً لطلب ذلك الفعل مرتين، فلا يكون الإتيان به مرة واحدة إتياناً بتمام المأمور به، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف.
حجة المخالف أن النهي إذا كان لا يدل على الفساد، فكذلك الأمر لا يدل على الإجزاء. الجواب: الفرق أن النهي لا يفيد إلا المنع من الفعل، وذلك لا ينافي أن يقال له: إنك لو أتيت به جعلته سبباً للحكم الفلاني، أما الأمر فلا دلالة فيه إلا على اقتضاء المأمور به مرة واحدة، فإذا أتى المكلف به، فقد أتى بتمام ما دل عليه الأمر فوجب أن لا يبقى الأمر بعد ذلك مقتضياً لشيء آخر.

---

[٥٣٤] فنقول [في] الجواب ... هذا يدل: إلى آخره، ج.
[٥٣٥] التكليف: التكلف، ب.
[٥٣٦] وقبل: أو قبل، ج.
[٥٣٧] الحاصل: للحاصل، ج.

المسألة السادسة عشرة

إذا قال السيد لعبده: صل في هذا الوقت، ولم يصل في ذلك الوقت، فذلك الأمر، هل يقتضي إيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت؟ أكثر المحققين ذهبوا إلى أنه لا يوجبه، واحتجوا عليه بأن قول القائل لغيره: افعل هذا الفعل يوم الجمعة، لا يتناول ما بعد الجمعة، لا بنفي ولا بإثبات، فوجب أن لا يدل عليه البتة.

ولمن يوجبه أن يقول: إنه إذا قال: صل يوم الجمعة، فقد أوجب عليه الصلاة وأوجب إيقاعها في يوم الجمعة، لأن التكليف بإحداث المركب تكليف بإحداث جميع مفرداته، ثم بعد انقضاء يوم الجمعة يتعذر عليه إيقاع ذلك المجموع لأجل أن إيقاع أحد جزأيه متعذر، ولكنه لا يتعذر عليه إيقاع ذات الصلاة، فوجب أن يبقى ذلك الأمر بعد انقضاء ذلك الوقت موجهاً لإيقاع ماهية الصلاة.

أقصى ما في الباب أن يقال: هذا الدليل صار متروكاً في بعض الصور. قلنا: نعم، ولكن الدليل منفصل، إلا أنه لا يلزم من كونه متروكاً ثم أن يكون متروكاً هاهنا. مثاله أن يقول الحنفي في نذر الصوم يوم العيد ونذر ذبح الولد: إنه نذر صوم يوم العيد وذبح الولد، والآتي بذلك آتٍ بنذر الصوم ونذر ذبح الولد ضرورة أن الآتي بالمركب آتٍ بكل واحد من مفرداته، فوجب أن يأتي بالصوم والذبح لقوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٥٣٨]. غاية ما في الباب أن يقال: إنه انتفى قيد كونه في يوم العيد وفي الولد، إلا أنه لا يلزم من مخالفته الدليل في صورة مخالفته في سائر الصور. وإذا ثبت أنه وجب عليه الصوم والذبح، وجب أن يجب عليه صوم يوم آخر وذبح الشاة، لأنه لا قائل بالفرق.

[الكاتبي:]

قال: **ولمن يوجبه أن يقول: إذا قال: صل يوم الجمعة**، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن **التكليف بإحداث المركب تكليف بإحداث جميع مفرداته** وتمامه ما مر في مسألة الوجوب إذا سنخ نفي الجواز.

---

[٥٣٨] سورة المائدة (٥): ١.

[ابن كمونة:]

قال على المسألة السادسة عشرة[٥٣٩]، وهي إذا قال السيد لعبده: صل في هذا الوقت، فلم يصل في ذلك الوقت، فذلك الأمر، هل يقتضي إيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت؟ قوله: ولمن يوجبه أن يقول أنه إذا قال: صل يوم الجمعة، فقد أوجب عليه الصلاة وأوجب إيقاعها في يوم الجمعة، لأن التكليف بإحداث المركب تكليف بجميع مفرداته، إلى آخره[٥٤٠].

أقول: المدّعي أن التكليف بإحداث المركب الذي لا يكون شيء من مفرداته موجوداً تكليف بإحداث جميع مفرداته، وعلى هذا لا يرد ما ذكر.

لا يقال: لو كان تكليفاً بإحداث كل واحد منها على هذا التقدير، لكان إذا حدث شيء منها بسبب آخر بعد أن كانت كلها معدومة حال التكليف من غير أن يكون ذلك حصل بإيقاع المكلف، ثم أوقع هو باقي الأجزاء، لم يخرج عن العهدة، وذلك باطل بالإجماع، لأنا نجيب بأن المراد أن التكليف بالمركب الذي لا يوجد واحد واحد[٥٤١] من أجزائه إلا بإيقاع المكلف لا[٥٤٢] تكليف بإيقاع كل منها[٥٤٣] إذا كانت معدومة حالة التكليف.

فإن قيل: ما يمثل به صاحب الكتاب، وهو الأمر بالصلاة في يوم الجمعة ونذر صوم يوم العيد ونذر ذبح الولد، لا تمشى على هذا التأويل، لأن يوم الجمعة ويوم العيد وذبح[٥٤٤] الولد ليس شيء منها واقعاً بفعل المكلف.

قلت: أحد الجزئين في المثال الأول هو الصلاة، والجزء الآخر هو الإيقاع في الجمعة، لا نفس الجمعة، وإنما ذكرت الجمعة تبييناً لهذه النسبة المخصوصة التي هي جارية من هذا المركب مجرى الفصل والصلاة مجرى الجنس، إذ النسبة لا تتعين ولا تعرف[٥٤٥] إلا بذكر المنتسب إليه. وقد أشار

---

[٥٣٩] عشرة: عشر، ب ج.
[٥٤٠] فلم يصل في ذلك ... إلى آخره: إلى آخره، ج.
[٥٤١] واحد واحد: واحد، ب.
[٥٤٢] لا: -، ب.
[٥٤٣] منها: منهما، ج.
[٥٤٤] وذبح: إضافة في هامش ج.
[٥٤٥] تعرف: يعرف، ب.

صاحب الكتاب إلى مثل ذلك في كتاب الملخص[٥٤٦] حيث جعل حرف السلب في القضية المعدولة محمولاً، لا جزءاً من المحمول، وجعل ما بعدها مبيناً لها، وكذا إذا جعلت الجهات محمولة، وبهذا يظهر حال المثالين الباقيين. ولئن[٥٤٧] سلمنا ذلك في هذه الأمثلة، لكنه لا يضر في الغرض، فإن المسألة مصدرة بما إذا قال السيد لعبده: صل في هذا الوقت، فلم تصلّ في ذلك الوقت، فذلك الأمر هل يقتضي إيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت؟ فهاهنا أحد الجزئين الذي أوجب تكليفه بهما هو الصلاة التي لا تقع إلا بإيقاعه، لا الجزء الآخر المختلف فيه. ومتى وقع التكليف بماهية مركبة أحد أجزائها غير واقع، ولا يمكن وقوعه[٥٤٨] إلا بفعل المكلف، فإن ذلك التكليف تكليف بالجزء[٥٤٩] المذكور، وهذا لازم بالضرورة من التأويل الذي ذكرناه. فلا مطعن في الحجة من هذا الوجه، بل عسى يكون ذلك من جهة أخرى إن أمكن، والإنصاف أن صاحب الكتاب حيث لم يفصح بالتقييد بهذه القيود[٥٥٠]، فإن إيراد الإمام المعترض متوجه على ظاهر كلامه.

[الرازي:]

المسألة السابعة عشرة

الأمر بالماهية الكلية لا يتناول الأمر بشيء من جزئياتها كقوله: بع هذا الثوب، لا يكون أمراً ببيعه بالغبن الفاحش، ولا بثمن المساوي، لأن هذين النوعين مشتركان في مسمى البيع، ويتميز كل واحد منهما عن صاحبه بكونه واقعاً بالغبن الفاحش وبثمن المثل، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم له، والأمر بالبيع لا يكون أمراً بشيء من أنواعه، بل إن دل الدليل على الرضا ببعض أنواعه لقرينة حمل اللفظ عليه، ولذلك قلنا: إن الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش، وإن كان يملك البيع بثمن المثل، لأن العرف دل على حصول الرضا بهذا النوع.

---

[٥٤٦] الملخص: -، ج.
[٥٤٧] ولئن: وإن، ب.
[٥٤٨] وقوعه: إيقاعه، ج؛ وفي الهامش تصحيح: وقوعه.
[٥٤٩] بالجزء: بذلك الجزء، ج.
[٥٥٠] القيود: + المذكورة، ج.

المسألة الثامنة عشرة

الصلاة في الدار المغصوبة غير صحيحة عندنا، خلافاً للفقهاء. ثم إن صح الإجماع على أن الآتي بها لا يؤمر بالقضاء، قلنا: يسقط الفرض عندها لا بها، وإن لم يصح هذا الإجماع، وهو الأصح، أوجبنا القضاء. لنا أن الصلاة ماهية مركبة من أمور، منها القيام والقعود والركوع والسجود، وهذه الأشياء إما حركات وإما سكنات، والحركة عبارة عن الكون الأول في الحيز الثاني، والسكون عبارة عن الكون الثاني في الحيز الأول. فيكون الحصول في الحيز جزء ماهية الحركة والسكون، وهما جزءان من ماهية الصلاة، وجزء الجزء جزء. فالحصول في الحيز جزء ماهية الصلاة، فيكون الحصول في هذا الحيز جزء ماهية هذه الصلاة المعينة، والمطلق في مقابلة المطلق، والمقيد في مقابلة المقيد. إذا ثبت هذا، فنقول: الصلاة في الدار المغصوبة منهي عنها، وإذا كان أحد أجزاء الماهية منهياً عنه امتنع ورود الأمر بتلك الماهية، وإلا لزم توارد الأمر والنهي على الشيء الواحد، وهو محال. فثبت أن هذا المكلف أمر بالصلاة وبما يأتي بما أمر به. وإن لم يأت بما أمر به، وجب أن يبقى في العهدة.

أما القائلون بصحة هذه الصلاة، فقالوا: كون هذا الفعل صلاة جهة مغايرة لكونها غصباً بدليل أن الصلاة قد تنفك عن الغصب، والغصب قد ينفك عن الصلاة. فهذان أمران متباينان، فلا يبعد أن تكون مأموراً بها من حيث أنها صلاة ومنهياً عنها من حيث أنها غصب.

واعلم أن هذا الكلام ضعيف من وجهين، الأول أن الصلاة المطلقة جزء ماهيتها الحصول في الحيز المطلق، وهذه الصلاة المعينة جزء ماهيتها الحصول في هذا الحيز المعين. والنزاع ما وقع في أن الصلاة المطلقة، هل تصح أم لا؟ وإنما وقع في أن الصلاة في الدار المغصوبة هل تصح أم لا؟ وهذه الصلاة، من حيث أنها هذه الصلاة، جزء ماهيتها هو شغل هذا الحيز المعين، فلما كان هذا الشغل حراماً امتنع كون هذه الماهية المركبة منه ومن غيره مأموراً بها. الثاني أن كون ذلك الفعل صلاة وكونه غصباً وجهان متباينان، إلا أنه إما أن يحصل بينهما ملازمة أو لا يحصل. فإن كان الأول فحينئذ لا يمكن إيجاد الشيء إلا مع إيجاد لازمه، والموقوف على الحرام حرام. وإن كان الثاني، فحينئذ وجب أن يمكنه الإتيان بالصلاة في الدار المغصوبة منفكة عن الإتيان بالغصب، ومعلوم أنه باطل.

[الكاتبي:]
قال: وإذا كان أحد أجزاء الماهية منهياً عنه امتنع ورود الأمر بتلك الماهية، وإلا لزم توارد الأمر والنهي على شيء واحد.
قلنا: **لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان الأمر بالماهية أمراً بكل واحد من أجزائها، وهو ممنوع.** وكيف، وتكليف ما لا يطاق عنده واقع، وبه سقط الوجه الأول من الوجهين المذكورين في ضعف كلام الفقهاء.
وأما قوله في الوجه الثاني: إما أن يحصل بينهما ملازمة أو لا يحصل.
قلنا: حصل بينهما ملازمة على معنى أن الصلاة ملزومة لشغل الحيز.
قوله: لا يمكن إيجاد الشيء إلا مع إيجاد لازمه، ممنوع إن عنى به أن إيجاد الملزوم موقوف على إيجاد اللازم. وإن عنى به أن إيجاد الملزوم مستلزم لوجود اللازم، فهو مسلم وحق، لكن لا نسلم أنه يلزم منه حرمة الصلاة، **فإنه لا يلزم من حرمة اللازم حرمة الملزوم لجواز أن يكون اللازم الذي هو حرام أعم من الملزوم الحرام**، فيلزم غير الحرام، وهذا غير مذهب الفقهاء. فإن شغل الخمر حرام، وهو لازم للسكنى الحرام، ولازم الصلاة الغير الحرام، اللهم إلا إذا قال: إن حرمة اللازم موجبة لحرمة الملزوم لدورانه معه وجوداً وعدماً، أما وجوداً ففي صورة السكنى، وأما عدماً فظاهر، لكن يتوجه عليه المزاحمة، وهو أن يقال: حرمة الملزوم فيما ذكرتم من الصورة كما دار مع حرمة اللازم فكذلك دار مع كونه لازماً لما ليس بعبادة، ومع المركبة منهما، فلماذا انضاف إلى ما ذكرتم دون ما ذكرنا؟ فإن أجاب عن المزاحمة تم الوجه الثاني وإلا سقط.

[ابن كمونة:]
قال على الوجه الأول من مسألة أن الصلاة في الدار المغصوبة غير صحيحة مبطلاً لقول الإمام فيه: وإذا كان أحد أجزاء الماهية منهياً عنه امتنع ورود الأمر بتلك الماهية، وإلا لزم توارد الأمر والنهي على الشيء الواحد، إلى قوله: وهذه الصلاة، من حيث أنها هذه الصلاة، جزء ماهيتها هو شغل هذا الحيز المعين، فلما كان هذا الشغل حراماً امتنع كون هذه الماهية المركبة منه ومن[551] غيره

---

[551] منه ومن: عنه وعن، ب.

مأموراً بها: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان الأمر بالماهية أمراً بكل واحد من أجزائها، إلى آخره[٥٥٢].

أقول: أما أن الأمر بالماهية يتناول الأمر بمفرداتها فقد عرفت[٥٥٣] الكلام فيه من المسألة التي قبل هذه. وأما قوله: وكيف، وتكليف ما لا يطاق واقع عنده[٥٥٤]، فجوابه أن صاحب الكتاب، وإن كان يقول بتكليف ما لا يطاق، إلا أنه في أكثر المسائل يتكلم على تقدير عدم القول به. ألستَ ترى[٥٥٥] أنه صرّح بذلك في مسألة أن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به[٥٥٦] حيث ختم دليله عليه بقوله: وإيجاب ذلك الفعل على كل حال، لو لم يقتض إيجاب شرطه لكان قد كلف بالفعل حال عدم شرطه، وهذا التكليف بما[٥٥٧] لا يطاق؟ ومن نظر في كلامه في عدة مواضع من الكتاب يتحقق ذلك، وإذا كان كلامه على تقدير عدم وقوع التكليف بما لا يطاق، فلا يرد عليه هذا السؤال، وليس اختصاص هذه المسألة بهذا الإيراد بأولى من غيرها، لأنه متوجه على كثير من مسائله في علم الكلام وفي أصول الفقه على[٥٥٨] ما هو غير خافٍ على من تأمل هذا الكتاب وغيره[٥٥٩] من كتبه وكتب غيره من الأشعرية القائلين بتكليف ما لا يطاق. وأنا أتعجب دائماً كيف أنهم يقرون في علم بحثاً ينتقض به عليهم[٥٦٠] أكثر الأصول المبنية في ذلك العلم وأهمها، كهذه[٥٦١] المسألة وكثير من أمثالها في مباحثهم الكلامية، وقد سبق البينة على بعضها.

قال في أثناء الكلام على الوجه الثاني من المسألة المذكورة: فإنه لا يلزم من حرمة اللازم حرمة الملزوم، إلى آخره.

---

[٥٥٢] مبطلاً لقول الإمام فيه ... إلى آخره: إلى آخره، ج.
[٥٥٣] عرفت: عرف، ج.
[٥٥٤] واقع عنده: عنده واقع، ب.
[٥٥٥] ألست ترى: ألا ترى، ج.
[٥٥٦] إلا به: إضافة في هامش ج.
[٥٥٧] بما: ما، ج.
[٥٥٨] على: -، ب.
[٥٥٩] وغيره: وغيرها، ج.
[٥٦٠] به عليهم: عليهم به، ج.
[٥٦١] كهذه: لهذه، ج.

أقول: إذ ثبت أن الإتيان بالصلاة في الدار المغصوبة مستلزم للغصب وجب أن يكون النهي[٥٦٢] عن الغصب مستلزماً للنهي عن الإتيان بتلك الصلاة، لأن عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم، ولكن[٥٦٣] النهي عن الغصب واقع، فالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة واقع. وإذا كانت منهياً عنها لم يكن مأموراً بها من حيث هي هذه الصلاة، ولا شك أنه مأمور بالصلاة، لست أقول بهذه الصلاة. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون مأموراً بصلاة غير هذه، فإذا لم يأت إلا بهذه، وجب أن يبقى في العهدة، اللهم إلا أن يكون الكلام على تقدير تجويز التكليف بما لا يطاق، لكن كلام الإمام المعترض في هذا الوجه على تقدير المنع من ذلك أو مع ترك التعرض له، إذ لو كان كلامه فيه على تقدير الجواز[٥٦٤]، لوقع الاستغناء بذلك عما أورده. وبهذا يظهر أنه لا تأثير في هذه المسألة لقوله: لجواز أن يكون اللازم الذي هو حرام أعم من الملزوم الحرام.

[الرازي:]

المسألة التاسعة عشرة

المختار عندنا أن النهي في العبادات يدل على الفساد، وفي المعاملات لا يدل عليه. أما الأول فالدليل عليه أن الفعل الواحد لا يكون مأموراً به ومنهياً عنه، فالذي يكون منهياً عنه يكون مغايراً للمأمور به. إذا ثبت هذا، فنقول: إذا أتى بالفعل المنهي عنه واقتصر عليه كان تاركاً للمأمور به، وتارك المأمور به عاصٍ، والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[٥٦٥]. ولا معنى لقولنا: النهي في العبادات يدل على الفساد، إلا ذلك. وأما الثاني، فيدل عليه أنه لا يمتنع في العقول أن يقول الشرع: لا تفعل هذا الفعل، لكنك إن فعلته، أفاد الملك. والفرق بين هذه الصورة وبين ما قبلها أن المراد بالفساد في العبادات البقاء في عهدة التكليف، والمراد بالفساد في المعاملات هو أن لا يترتب عليه أثره، وقد بينا أن المقتصر على الإتيان بغير المأمور به تارك للمأمور به، فيكون

---

[٥٦٢] النهي: الذي، ب.
[٥٦٣] ولكن: لكن، ج.
[٥٦٤] الجواز: جوازه، ج.
[٥٦٥] سورة الجن (٧٢): ٢٣.

عاصياً، فيكون مستحقاً للعقاب. أما الإتيان بالمنهي عنه، فإنه لا يمنع من ترتب أثر آخر، فظهر الفرق بينهما.

إذا عرفت هذا، فنقول: أجمعوا على أن النهي في المعاملات لا يفيد نفي الملك في جميع الصور، بل يفيده تارةً، وتارةً لا يفيده. والضابط فيه أن المنهي عنه إما أن يكون تمام الماهية، أو جزءاً منها، أو خارجاً لازماً، أو خارجاً مفارقاً. أما الأول والثاني، فإنهما يقتضيان بطلان العقد، لأن على هذا التقدير تكون المفسدة متمكنة في جوهر الماهية. أما القسم الثالث وهو أن يكون منشأ المفسدة أمراً خارجاً عن الماهية لازماً لها، فهاهنا قال أبو حنيفة رحمه الله: وجب أن ينعقد العقد مع وصف الفساد، لأن ماهية هذا العقد وجميع أجزاء ماهيتها، إذا كانت خالية عن المفسدة وكان منشأ المفسدة الوصف الخارجي، فلو حكمنا فيه بالبطلان المطلق، لكنا قد رجحنا مقتضى الأمر الخارجي على مقتضى الأمر الذاتي، وهو باطل. وإن حكمنا فيه بالصحة المطلقة لكنا قد سوينا بين الخارجي اللازم وبين الخارجي المفارق، وهو أيضاً باطل، فلم يبق إلا أن يقابل الأصل بالأصل والوصف بالوصف. فنقول: لما كانت الماهية خالية عن المفسدة، حصل الانعقاد، ولما كان الوصف الخارجي منشأ المفسدة، كان العقد فاسداً.

فهذا التدقيق حسن، **إلا أنه يقال: الجمع بين كون الماهية وجميع أجزائها خالياً عن المفسدة مع كون لازمها منشأ المفسدة محال، لأن الموجب لذلك اللازم الخارجي هو تلك الماهية أو جزء من أجزائها. فلو كانت الماهية مع جميع أجزائها مشتملة على المصلحة، ثم أنها صارت موجبة للوصف الخارجي المشتمل على المفسدة، لزم كون المصلحة موجبة للمفسدة، وهو محال.** فثبت أن كون هذا الوصف الخارجي اللازم منشأ المفسدة يدل على تمكن المفسدة في جوهر الماهية، وحينئذ يجب الحكم بالبطلان.

وأما القسم الرابع، وهو أن يكون منشأ المفسدة أمراً خارجاً عن الماهية مفارقاً لها، فهذا لا يمنع من صحة الفعل، كالوضوء بالماء المغصوب والاصطياد بالقوس المغصوب.

إذا عرفت هذا، فلنذكر مثالاً واحداً ليحصل التنبيه على المقصود. قال الشافعي رحمه الله في مسألة الإرسال: لو حرم الجمع لما نفذ، وقد نفذ، فلا يحرم. بيان الملازمة أن بتقدير أن يكون الجمع حراماً كان الآتي بالجمع آتياً بنفس المحرم، فوجب القول بالبطلان. فإن قيل: ينقض هذا بالطلاق في زمان الحيض، قلنا: الفرق ظاهر، لأن الطلاق في زمان الحيض واقع بفعله وعمله، وايقاع الطلاق غير منهي عنه، إلا أن في هذه الصورة لما وقع الطلاق عليها، وكان الحيض حاصلاً في ذلك المحل، فحينئذ يلزم من إيقاع الطلاق عليها حصول المقارنة بين الطلاق وبين الحيض في ذلك المحل، وهذه المقارنة هي المنشأ للمفسدة، وهذه المقارنة ليست فعلاً للمكلف وإنما الواقع بفعله هو الطلاق، ثم عند حصول

الطلاق حصلت هذه المقارنة بسبب قيام الحيض في المحل. فثبت أن هاهنا ما هو المنشأ للمفسدة غير واقع بفعل المكلف، بخلاف ما إذا قلنا: إن الجمع حرام، فإن المكلف إذا أتى بالجمع كان ذلك الجمع واقعاً بفعل المكلف، ففي مسألة الجمع ما هو المنشأ لحصول المفسدة واقع بفعله. وفي مسألة الطلاق في زمان الحيض ما هو المنشأ لحصول المفسدة غير واقع بفعله. فكان الأول أقوى، فظهر الفرق.

[الكاتبي:]

قال: إلا أن يقال: الجمع بين كون الماهية وجميع أجزائها خالياً عن المفسدة مع كون لازمها منشأ للمفسدة محال، إلى آخره.

قلنا: لم لا يجوز أن تكون المصلحة موجبة للمفسدة؟ فإن هذا واقع على مذهب الشافعي حيث قال بصحة الصلاة في الدار المغصوبة، وتمامه ظاهر أيضاً.

[ابن كمونة:]

قال على قوله في مسألة أن النهي في العبادات يدل على الفساد وفي المعاملات لا يدل عليه: إلا أن يقال: الجمع بين كون الماهية وجميع أجزائها خالياً عن المفاسد مع كون لازمها منشأ للمفسدة محال، لأن الموجب لذلك اللازم الخارجي هو تلك الماهية أو جزء منها. فلو كانت الماهية مع جميع أجزائها مشتملة على المصلحة، ثم أنها صارت موجبة للوصف الخارجي المشتمل على المفسدة، لزم كون المصلحة موجبة للمفسدة، وهو محال: قلنا: لم لا يجوز أن يكون المصلحة موجبة للمفسدة؟ فإن هذا واقع على مذهب الشافعي حيث قال بصحة الصلاة في الدار المغصوبة، وتمامه ظاهر[٥٦٦].

أقول: هذا غير لازم لصاحب الكتاب، فإنه لا[٥٦٧] يقول بصحتها. فكيف يلزمه[٥٦٨] مذهب لا يذهب إليه، وقد صرّح قبل هذه المسألة بخلافه.

---

[٥٦٦] ظاهر: ما مر، ب؛ عليه، إلا أن يقال ... وتمامه ظاهر: إلى آخره، ج.

[٥٦٧] لا: إضافة في هامش ج.

[٥٦٨] يلزمه: يلزم، ب.

[الرازي:]

المسألة العشرون

النهي عندنا لا يدل على الصحة البتة. وقال أبو الحنيفة: يدل عليه. لنا أن النهي عن بيع الملاقيح والمضامين حاصل ولم يدل على الصحة. وكذلك قوله تعالى ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾[٥٦٩]، والمراد منه النهي عن الوطء، ولم يدل هذا على الصحة أصلاً. **احتجوا بأنه لو كان المنهي عنه ممتنعاً، لم يكن في النهي فائدة، كما لا يقال للأعمى: لا تبصر، وللزمن: لا تقم.** الجواب أن الكلام في تكليف ما لا يطاق قد تقدم. ثم ينقض ما ذكرتم ببيع المضامين والملاقيح.

ثم نقول: لم لا يجوز حمل النهي هاهنا على الفسخ، وتقريره أن العبيد وكلهم الله في جميع تصرفاتهم، ثم كما أن الموكل إذا قال لوكيله: لا تفعل هذا، كان ذلك فسخاً مانعاً من الانعقاد، فكذا هاهنا بل هاهنا أولى، لأن المالك الحقيقي ليس إلا الله سبحانه وتعالى.

[الكاتبي:]

قال: عندنا النهي البتة لا يدل على الصحة. وقال أبو حنيفة: يدل.

قلنا: قبل الخوض فيه لا بد من تفسير محل النزاع، فنقول: النهي عند الشافعي لا يقتضي كون المنهي عنه مقدوراً للمكلف عقلاً، ولا كونه صحيحاً بتقدير الإتيان به قبل النهي شرعاً. وعند أبي حنيفة يقتضي كل واحد منهما. وإذا عرفت هذا، فنقول: **قوله: احتجوا بأنه، لو كان المنهي عنه ممتنعاً لم يكن في النهي فائدة، دعوى لا برهان عليها، وما ذكره من المثال مصادرة على المطلوب** وبتقدير صحته، فلا يدل على صدق هذه الملازمة، وهذا ظاهر غاية الظهور.

وقوله في الجواب عنه: ثم نقول: لم لا يجوز حمل النهي هاهنا على الفسخ، لا توجيه له ولا يمكن أن يكون منعاً للملازمة مع ذكر المستند، لأن شرط مستند منع الملازمة أن يكون صدقه منافياً لصدق اللازم بتقدير صدق الملزوم وغير مناف لصدق اللازم. وصدق هذا مع صدق الملزوم محال ضرورة أن النهي يقتضي الصحة قبله، اللهم إلا إذا فسر الصحة في محل النزاع بالصحة بعد النهي، وحينئذ

---

[٥٦٩] سورة النساء (٤): ٢٢.

يكون لهذا المنع وجه. والمذكور بعده يصلح أن يكون مستنداً، لكن ذلك على خلاف المشهور من هذه المسألة.

[ابن كمونة:]

قال على مسألة أن النهي لا يدل على الصحة: قوله: احتجوا بأنه لو كان المنهي عنه ممتنعاً، لم يكن للنهي فائدة، دعوى لا برهان عليها، وما ذكره في المثال مصادرة على المطلوب[٥٧٠].

أقول: هذه الحجة حكاية من[٥٧١] صاحب الكتاب لكلام المعتزلة، فإن الأمر عندهم يدل على إرادة المأمور وفائدته إيقاع المأمور به، والنهي يدل على إرادة أن لا يقع ذلك المنهي[٥٧٢] عنه وفائدته عدم إيقاعه، خلافاً للأشعرية في الأمرين. فإذا كان الفعل ممتنعاً في نفسه لا يمكن وقوعه كقيام الزمِن وإبصار الأعمى سواء تحقق النهي عنه[٥٧٣] أو لم يتحقق، لم يكن للنهي، والحالة[٥٧٤] هذه، تأثير في عدم إيقاعه[٥٧٥]، فلا يحصل من النهي الفائدة[٥٧٦] التي لا يقصد النهي إلا لأجلها عندهم، فيكون عبثاً، وهو لا يجوز على الحكيم على سياقة مذهبهم في القول بالتحسين والتقبيح العقليين. ومعنى قوله: كما لا يقال للأعمى: لا تبصر، وللزمِن: لا تقم، أي كما يقبح من أحدنا ذلك، كذلك يقبح من البارئ عزّ وجلّ[٥٧٧]. ولما كانت[٥٧٨] الأفعال القبيحة عليه ممتنعة أمتنع في حقه النهي عما يكون ممتنعاً. فمهما وقع منه تعالى النهي عن شيء، دل على إمكان[٥٧٩] ذلك الشيء لاستحالة امتناعه مع النهي عنه[٥٨٠]. هذا هو مراد صاحب الكتاب في[٥٨١] حكاية حجتهم. وإذا ثبت هذا، فقوله[٥٨٢]

---

[٥٧٠] قوله: احتجوا بأنه ... على المطلوب: إلى آخره، ج.
[٥٧١] من: عن، ب.
[٥٧٢] المنهي: النهي، ب.
[٥٧٣] النهي عنه: عنه النهي، ب.
[٥٧٤] والحالة: والحال، ج.
[٥٧٥] إيقاعه: إيقاعها، ب.
[٥٧٦] الفائدة: فائدة، ج.
[٥٧٧] عزّ وجلّ: تعالى، ج.
[٥٧٨] كانت: كان، ج.
[٥٧٩] إمكان: صحة، ج.
[٥٨٠] عنه: -، ج.

على[٥٨٣] المتصلة المذكورة بأنها دعوى لا برهان عليها، إن أراد أنه لم يأت عليها بحجة، فجوابه أنه استغنى عن التصريح بالحجة لشهرة أمر المحتجين بهذه المتصلة مستندهم في إثباتها على الأصول المحكية عنهم. وإن أراد أن تلك الأصول مزيفة وأن حجتهم عليها غير برهانية فذلك[٥٨٤] مما يقول صاحب الكتاب بموجبه، وقد سبق منه تزييفه في علم الكلام[٥٨٥]، لكن عادته جارية بأن يتكلم في أمثال هذه في أصول الفقه من غير أن يتعرض للأصول الكلامية التي يستند إليها لئلا يمزج أحد العلمين بالآخر، اللهم إلا إذا لم يجد سبيلاً إلى الجواب لأنا نقدح[٥٨٦] في تلك الأصول، وبهذا يندفع قوله: وما ذكره من المثال مصادرة على المطلوب.

---

[٥٨١] في: من، ب.
[٥٨٢] فقوله: فقولهم، ب.
[٥٨٣] على: عن، ب.
[٥٨٤] فذلك: بذلك، ب.
[٥٨٥] الكلام: الكتاب، ج.
[٥٨٦] لأنا نقدح: إلا بالقدح، ب.

[الرازي:]

الباب الثالث في العام والخاص وفيه مسائل

المسألة الأولى في الفرق بين المطلق والعام

اعلم أن لكل شيء ماهية وحقيقة. وكل أمر يكون المفهوم منه ليس عين المفهوم من تلك الماهية فكان مغايراً لها، سواء كان لازماً لها أو مفارقاً لها، وسواء كان إيجاباً أو سلباً. فالإنسان من حيث هو الإنسان ليس إلا أنه إنسان، فإما أنه واحد أو لا واحد، وهما قيدان مغايران لكونه إنساناً، وإن كنا نعلم أن المفهوم من كونه إنساناً لا ينفك عنهما معاً. إذا عرفت هذا، فنقول: أما اللفظ الدال على الحقيقة من حيث أنها هي هي، من غير أن تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة، فهو المطلق. وأما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة، فإن كانت تلك الكثرة كثرةً معينةً بحيث يتناولها اللفظ، ولا يتناول ما يزيد عليها، فهو اسم العدد وإن لم يكن كذلك فهو العام. فلهذا السبب قلنا: العام ما يتناول الشيئين فصاعداً من غير حصر. وبهذا البيان ظهر خطأ قول من يقول: المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه، لأن الوحدة وعدم التعيين قيدان زائدان على الماهية.

المسألة الثانية في بيان أن لفظة «مَن» و«ما» في معرض الشرط والاستفهام للعموم

ويدل عليه وجهان، الأول، لو قال: من دخل داري فأعطه درهماً، كان له أن يعطي جميع الداخلين، وذلك يدل على العموم. الثاني أنه إذا قال: من دخل داري فأكرمه، حسن استثناء كل واحد من العقلاء منه، والاستثناء مخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه لوجهين، أحدهما أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه، فإن لم يكن الدخول واجباً لم يبق فرق بين الاستثناء عن الجمع المنكر، كقوله: جاءني فقهاء إلا زيداً، وبين الاستثناء عن الجمع المعرف كقوله: جاءني الفقهاء إلا زيداً. ولما كان الفرق بينهما معلوماً بالضرورة، ثبت أن الاستثناء من الجمع المعرف يقتضي إخراج ما لولاه لدخل. الثاني، وهو أنه ينقل عن بعضهم أن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل، وعن آخرين أن الاستثناء إخراج ما لولاه لصح دخوله.
فنقول: وجب أن يكون الاستثناء حقيقةً في أحدهما، مجازاً في الآخر، صوناً للنقل عن التكذيب، فنقول: **جعله حقيقةً في الوجوب، مجازاً في الصحة أولى، لأن الصحة من لوازم الوجوب، والملازمة**

شرط في جواز المجاز. فإذا جعلناه حقيقةً في الوجوب أمكن جعله مجازاً في الصحة، لأن الوجوب يستلزم الصحة. أما لو جعلناه حقيقةً في الصحة لا يمكن جعله مجازاً في الوجوب، لأن الوجوب لا يلزم الصحة.

احتج القائلون بأن الاستثناء تأثيره في إخراج ما لولاه لصح، لا في إخراج ما لولاه لوجب، بوجوه، الأول أن جموع القلة لا تفيد إلا ما دون العشرة، مع أنه يصح الاستثناء منها. الثاني أن سيبويه نص على أن جمع السلامة من جموع القلة، مع أنه يصح الاستثناء منها. الثالث أنه أن يصح أن يقال: صلِّ إلا في الوقت الفلاني، مع أن الأمر لا يفيد التكرار. الرابع أنه يصح أن يقال: اصحب جمعاً من الفقهاء إلا فلاناً، فهاهنا المستثنى منه منكر، ولا يفيد الجمع مع أنه يصح الاستثناء منه.

الجواب: إنه لما تعارضت الدلائل كان قولنا أولى، لأنه أكثر فائدة.

[الكاتبي:]

قال: جعل الأشياء حقيقةً في الوجوب، مجازاً في الصحة، أولى من العكس، لأن الصحة من لوازم الوجوب، والملازمة شرط في جواز المجاز.

قلنا: لا نسلم شرطية الملازمة لجواز المجاز. وقد بينا عدم شرطيتها له.

[الرازي:]

المسألة الثالثة في أن الجمع المعرف يفيد العموم

ويدل عليه وجوه، الأول أن الأنصار لما طلبوا الإمامة احتج عليهم أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام: الأئمة من قريش، والأنصار سلموا صحة ذلك الدليل، ولولا أن الجمع المعرف بالألف واللام يفيد الاستغراق، وإلا لم يصح ذلك الدليل. وعن عمر رضي الله عنه أنه قال لأبي بكر رضي الله عنه لما هم بقتال مانعي الزكاة: أليس قال النبي عليه السلام: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله؟ فاحتج عليه بعموم اللفظ، ولم ينكر عليه أحد، بل عدل أبو بكر رضي الله عنه إلى الاستثناء، فقال: أليس قال النبي صلى الله عليه وسلم: إلا بحقها، والزكاة بحقها. الثاني أن هذا الجمع مما يؤكد بما يقتضي الاستغراق، فوجب أن يكون موضوعاً في الأصل للاستغراق، أما الأول، فلقوله

تعالى ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[٥٨٧]، أما الثاني، فلأن التأكيد هو اللفظ الدال على تقوية ما كان ثابتاً في الأصل، ولولا أن هذا الجمع في الأصل يفيد الاستغراق، وإلا لم يكن مفيداً للاستغراق. الثالث، لو لم يحمل على الاستغراق لكان إما أن يحمل على بعض معين، وهو باطل، لأن اللفظ قاصر عن ذلك التعيين، أو على بعض مبهم، وهو يوجب تعطيل الكلام، أو على الكل إلا ما خصه الدليل، وهو المطلوب.

الرابع أنه يصح استثناء أي واحد أريد، وهو يفيد العموم على ما تقدم. الخامس، الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر، لأنه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس، فإنه يجوز أن يقال: جاءني رجال من الرجال، ولا يجوز أن يقال: جاءني الرجال من رجال. **ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من المنتزع.**

إذا ثبت هذا فنقول: المفهوم من الجمع المعرف، إما الكل وإما دونه، والثاني باطل، لأنه ما من عدد دون الكل إلا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف، وثبت أن المنتزع منه أكثر. ولما بطل هذا ثبت أنه يفيد الكل.

احتج المنكرون للعموم بوجوه، الأول أنه **يصح أن يقال: جاءني كل الناس، جاءني بعض الناس، ولو كان قولنا «الناس» يفيد العموم، لكان الأول تكراراً والثاني نقضاً.** الثاني **يصح أن يقال: جاءني الناس إلا الفقهاء.** فلو كان لفظ «الناس» يفيد العموم لجرى قولنا «الناس» مجرى ما إذا صرح بذكر جميع أنواع الناس، فيصير قوله: جاءني الناس إلا الفقهاء، جارياً مجرى قوله: جاءني فلان والفقهاء إلا الفقهاء. ولما كان هذا باطلاً، ثبت أن لفظ «الناس» لا يفيد العموم. الثالث أن العرف العام يشهد بأن الرجل قد يقول: رأيت الناس وخالطت الناس وجالست الناس، مع أنه ما رأى الكل، وإنما رأى البعض ولا خالط الكل وإنما خالط البعض، والمجاز والاشتراك على خلاف الأصل، فوجب أن تكون هذه اللفظة موضوعة لإفادة الحكم في الجمع الكثير من غير أن تفيد الاستغراق. الرابع أن الحكم بكون هذه اللفظة موضوعة للعموم، إما أن يعرف بالعقل، وهو باطل، لأنه لا مجال للعقل في اللغات، أو بالنقل المتواتر، وهو باطل، وإلا لارتفع الخلاف فيه، أو بنقل الآحاد، وهو باطل، لأن الحاجة إلى معرفة كون هذه الألفاظ عامة شديدة والحكم الذي تتوفر الدواعي على معرفته يجب أن يصير متواتراً.

الجواب: إنه لما تعارضت الدلائل، فالحمل على الاستغراق أولى، إلا ما خصه الدليل، لأنا لو لم نقل به، لزمنا أن نقول: المراد منه بعض مجهول، أو نقول بالوقف في الخصوص والعموم، وعلى التقديرين

---

[٥٨٧] سورة الحجر (١٥): ٣٠.

يصير الكلام معطلاً، أما إذا قلنا أنه يفيد العموم إلا ما خصه الدليل، بقيت هذه النصوص منتفعاً بها، فكان هذا أولى.

[الكاتبي:]

قال: احتج عليهم أبو بكر بقوله[٥٨٨] عليه السلام: الأئمة من قريش، والأنصار سلموا [صحة] ذلك، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن هذا يدل على أن الجمع المعرف يفيد العموم.

قوله: ولو لم يكن الجمع المعرف بالألف واللام لا يفيد الاستغراق، وإلا لم يصح ذلك الدليل.

قلنا: مسلم، ولم قلتم بأن الدليل صحيح؟ غاية ما في الباب أنهم سلموا، ولا يلزم من تسليمهم ذلك صحته لاحتمال أن يقال أنهم إنما سلموا ذلك لأنهم ما كانوا عالمين بفساد الدليل، أو كانوا عالمين به، ولكنهم سلموا إما للخوف أو لعجز المقاومة معه أو لمصلحة أخرى. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل.

قال: ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من المنتزع[٥٨٩].

قلنا: لا نسلم. إن كان المراد من الانتزاع[٥٩٠] هو الاستثناء، فإن سيبويه نص على أن جموع السلامة جموع القلة وجموع القلة لا تفيد ما فوق العشرة، مع أنه يصح استثناء ما فوق العشرة من كل واحد من الجمعين. ومسلم، إن كان المراد به معنى آخر، لكن لا يفيد الغرض.

قال: يصح أن يقال: جاءني كل الناس، جاءني بعض الناس، فلو كان قولنا «الناس» يفيد العموم، لكان الأول تكراراً والثاني نقضاً.

قلنا: الملازمة ممنوعة لجواز أن يكون الأول تأكيداً والثاني مجازاً. ولئن سلمناها، ولكن لم قلتم بأن اللازم باطل؟ فإن قلت: لو كان تكراراً أو نقضاً لما صح، لأن الأصل عدمها، قلنا: هذا الأصل متروك، لأن كل واحد منهما واقع. أما الأول، فلأن التأكيد - وهو اللفظ الدال على ما كان ثابتاً في الأصل - واقع، وهو عين التكرار.

---

[٥٨٨] بقوله: بقولهم له، أ.

[٥٨٩] المنتزع: المفترع، أ.

[٥٩٠] الانتزاع: الإنزاع، أ.

فإن قلت: لا نسلم كون التأكيد تكراراً. قلنا: مَن تأمل كلام العرب وجد فيه ألفاظاً مكررة غير التأكيد، لا حاجة بنا إلى عدها. وأما الثاني فلأن إطلاق لفظ الكل وإرادة الجزء مع قرينة موجبة لخروج الحقيقة عن الإرادة واقع، وهو عين النقض. **فإذا كان كذلك، فلم لا يجوز أن يكون القول الأول هنا إنما يصح لكونه تأكيداً والثاني لكونه مجازاً؟**

قال: يصح أن يقال: جاءني الناس إلا الفقهاء، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أنه حينئذ يصير «جاءني الناس إلا الفقهاء» جارياً مجرى قولنا: جاءني فلان وفلان والفقهاء إلا الفقهاء، وإنما يلزم ذلك إن لو كان مفهوم أحد القولين عين مفهوم الآخر، وهو ممنوع. والذي يدل على تغايرهما هو أن المفهوم الثاني يتوقف صدقه على تصور كل واحد واحد من الأمور المصرح بها، والأول يتوقف على تصور شيء واحد يصدق عليه «إنسان». وما يتوقف صدقه على الشيء غير ما لا يتوقف صدقه عليه. ومن هذا عرف عدم لزوم المفهوم الثاني للأول، إذ لا يلزم من تصور فرد من نوع تصور جميع أفراد ذلك النوع، ولا[591] أن يمنع توقف صدق المفهوم الثاني على تصور كل واحد من الأمور المصرح بها، وعدم توقف صدق الأول عليه حينئذ.

---

[591] ولا: وله، أ.

[ابن كمونة:]

قال على قول الإمام[٥٩٢] في مسألة[٥٩٣] أن الجمع المعرف يفيد العموم[٥٩٤]: يصح أن يقال: جاءني كل الناس، جاءني بعض الناس، فلو كان قولنا «الناس» يفيد العموم، لكان الأول تكراراً أو الثاني نقضاً: قلنا: الملازمة ممنوعة لجواز أن يكون الأول تأكيداً والثانى مجازاً. ولئن سلمناها، ولكن لم قلتم بأن اللازم باطل؟ فإن قلت: لو كان تكراراً أو نقضاً لما صح، لأن الأصل عدمهما، قلنا: هذا الأصل متروك، لأن كل واحد منهما واقع، إلى قوله: وإذا كان كذلك، فلم لا يجوز أن يكون القول الأول هنا إنما صح لكونه تأكيداً والثاني لكونه مجازاً[٥٩٥]؟

أقول: قد سبق ما يستعان به على جوابه في مسألة أن الأمر لا يفيد التكرار.

قوله: هذا الأصل متروك، لأن كل واحد منهما واقع.

جوابه: إنا ما منعنا من وقوعه ولا ادّعينا تركه، بل قلنا أنه خلاف الأصل، ولا ينافي ذلك وقوعه، كما أن كون المشترك[٥٩٦] والمجاز على خلاف الأصل لا ينافي وقوعهما، فلا يستدل بالوقوع على كونه على موافقة الأصل.

[الرازي:]

المسألة الرابعة في أن المفرد المعرف بحرف التعريف لا يفيد الاستغراق بحسب اللغة.

وقال الأكثرون من الفقهاء أنه يفيده. لنا وجوه، الأول أنه يقال: جاءني الرجل والرجلان والرجال، فلو كان قولنا «الرجل» يفيد الاستغراق لامتنعت التثنية والجمع، لأنه لم يبق بعد الكل شيء يضم إليه. الثاني، أجمعوا أنه لو قال: أنت طالق الطلاق، لم يقع الثلاث عليها، ولو كان المفرد المعرف يفيد العموم، لكان هذا تصريحاً بالثلاث وأكثر. الثالث أنه لا يجوز تأكيده بما يؤكد به العموم، فلا يقال:

---

[٥٩٢] الإمام: فخر الدين، ج.

[٥٩٣] في مسألة أن: -، ب.

[٥٩٤] العموم: التعريف، ج.

[٥٩٥] يصح أن يقال: جاءني ... والثاني لكونه مجازاً: إلى آخره، ج.

[٥٩٦] المشترك: الاشتراك، ب.

جاءني الرجل كلهم أجمعون، وإذا ثبت هذا كان قوله ﴿كُلُّ الطَّعَامِ﴾[٥٩٧] مجازاً، إذ لو كان حقيقة لاطرد.

الرابع أنه لا يجوز وصفه بما توصف به الجموع، فلا يقال: جاءني الرجل العلماء الحكماء. إذا ثبت هذا، فنقول: قوله تعالى ﴿وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ﴾[٥٩٨] وقوله تعالى ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُواْ عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾[٥٩٩] مجاز لعدم الاطراد. الخامس، لا يجوز استثناء الجمع منه، فلا يقال: جاءني الرجل إلا العلماء والحكماء. إذا ثبت هذا، كان قوله تعالى ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[٦٠٠] مجازاً لعدم الاطراد.

السادس إذا قال الرجل: لبست الثوب وشربت الماء، لم يفهم منه إلا الماهية. والأصل في الكلام الحقيقة، فوجب أن لا يكون حقيقةً في غيره لعدم الاشتراك. السابع أن قولنا: أحل الله هذا البيع، لا يفيد العموم، فلو كان قولنا «البيع» يفيد العموم لكان خروجه عن إفادة العموم إنما كان لأجل انضمام لفظة «هذا» إليه، وذلك يوجب التعارض، وهو خلاف الأصل. الثامن أنه يجوز أن يقال: رأيت الرجل الواحد. ولا يجوز أن يقال: رأيت الرجل الثلاثة. فعلمنا أن لفظ «الرجل» لا يحتمل الجمع فضلاً عن العموم. التاسع أنه يصح أن يقال: الإله واحد، فلو كان قولنا: الإله، يفيد العموم لكان قولنا: الإله واحد، يجري مجرى قولنا: الآلهة واحد، ومعلوم أنه متناقض. العاشر أنه يصح أن يقال: الحيوان جنس. ولا يصح أن يقال: كل حيوان جنس، فعلمنا أن قولنا: الحيوان، لا يفيد فائدة قولنا: كل حيوان.

إذا ثبت هذا فنقول: المفرد المعرف يجب حمله على المعهود السابق، إن حصل هناك معهود سابق، وإلا فإن كان في جانب الثبوت كفى في العمل به تحصيله في صورة واحدة، لأنه يكفي في تكوين الماهية تكوين فرد من أفرادها. وإن كان في جانب السلب، وجب الامتناع عنها مطلقاً، لأن الامتناع عن تكوين الماهية لا يحصل إلا عند الامتناع عن جميع أفرادها.

المسألة الخامسة

أقل الجمع ثلاثة، وقال قوم: اثنان. لنا وجوه، الأول أن الفصل بين التثنية والجمع منقول بالتواتر. الثاني أن صيغة الجمع تنعت بالثلاثة فما فوقها. يقال: جاءني رجال ثلاثة، وثلاثة رجال، ولا تنعت بالاثنين،

---

[٥٩٧] سورة آل عمران (٣): ٩٣.

[٥٩٨] سورة ق (٥٠): ١٠.

[٥٩٩] سورة النور (٢٤): ٣١.

[٦٠٠] سورة العصر (١٠٣): ٢.

فلا يقال: جاءني رجال اثنان، واثنان رجال. الثالث أن أهل اللغة فصلوا بين ضمير الاثنين، وبين ضمير الجمع، فقالوا في الاثنين: فعلا، وفي الثلاثة: فعلوا، وفي أمر الاثنين: افعلا، وفي أمر الجمع: افعلوا.
احتج المخالف بقوله تعالى ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾[٦٠١]، وقال عليه السلام: الاثنان فما فوقهما جماعة، ولأن معنى الاجتماع حاصل بين الاثنين. الجواب عن الأول أن اسم «القلب» قد يطلق على الميل الحاصل في القلب، فيقال للمنافق: إنه ذو قلبين. ويقال للبعيد عن النفاق: له قلب واحد ولسان واحد. وإذا ثبت هذا وجب أن يحمل لفظ «القلب» على الإرادة الحاصلة في القلب. وعن الثاني أنه محمول على إدراك فضيلة الجماعة. وعن الثالث أن البحث ما وقع عن ماهية الاجتماع، وإنما وقع أن لفظة «الرجال» و«المسلمين» تقال للاثنين أو الثلاثة، فأين أحدهما من الآخر؟

المسألة السادسة

يجوز التمسك بالعام المخصوص، ويدل عليه وجوه، **الأول أن اللفظ العام عبارة عن اللفظ الذي يتناول الصور الكثيرة، فنقول: إما أن لا يتوقف كونه حجة في شيء من تلك الصور على كونه حجة في الأخرى**، أو يتوقف. فإن توقف، فإما أن يحصل هذا التوقف من الجانبين، وإما أن يحصل من أحد الجانبين دون الثاني. والأول هو المطلوب، والثاني يوجب الدور، والثالث يوجب الرجحان من غير مرجح، وهو محال.
الثاني أن المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص هو صيغة العام، وهي باقية والمعارض الموجود، وهو زوال الحكم عن محل التخصيص، لا يقتضي زواله عن سائر الصور، فثبت أن في سائر الصور المقتضي قائم والمعارض مفقود، فوجب بقاء الحكم.
الثالث أنه لو خرج العام المخصوص عن أن يكون حجة، لخرج القرآن عن أن يكون حجة، لأن العلماء قالوا: عمومات القرآن مخصوصة، إلا قوله تعالى ﴿وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٦٠٢].

---

[٦٠١] سورة التحريم (٦٦): ٤.
[٦٠٢] سورة البقرة (٢): ٢٨٢.

[الكاتبي:]

قال: يجوز التمسك بالعام المخصوص، لأن اللفظ العام عبارة عن اللفظ الذي يتناول الصور الكثيرة. فنقول: إما أن [لا] يتوقف كونه حجة في شيء من تلك الصور على كونه حجة في الأخرى، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأن الواقع، لو كان هو القسم الأول، يلزم المطلوب؟ وإنما يلزم ذلك إن لو لزم من عدم توقف شيء على شيء جواز وجوده بدونه، وهو غير لازم، كحال كل واحد من المتضامَّين مع الآخر. ونقول أيضاً: إنما يلزم ذلك إن لو لم يكن كونه حجة في شيء من تلك الصور ملزوماً لكونه حجة في الآخرى، وهو ممنوع، **فإن عندنا كونه حجة في صورة غير المخصص ملزوم لكونه حجة في صورة المخصص، فلما زال كونه حجة في صورة [التخصيص][٦٠٣] زال كونه حجة في صورة غير التخصيص، لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم**، ولا يلزم من ذلك خلاف المقدر، لأن وجود الملزوم لا يتوقف على وجود اللازم، بل وجوده يستلزم وجوده، ووجود اللازم أيضاً لا يتوقف على وجود الملزوم لجواز كونه أعم. وبهذا عرف فساد الوجه الثاني أيضاً.

[ابن كمونة:]

قال في أثناء الكلام على مسألة جواز التمسك بالعام المخصوص ما حكايته: فإن عندنا كونه حجة في صورة [غير][٦٠٤] المخصص ملزوم لكونه حجة في صورة المخصص، فلما زال كونه حجة في صورة التخصيص زال كونه حجة في صورة غير التخصيص، لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم[٦٠٥].

أقول: قد تقدم منه قبل هذا في مسألة استعمال اللفظ المشترك في مفهومَيْه معاً المنع من اقتضاء نفي اللازم نفي[٦٠٦] الملزوم، وأحال على أنه بيّن ذلك في المنطق، وهذا مناقضة أو رجوع منه عن

---

[٦٠٣] [التخصيص]: التصحيح عن ب.

[٦٠٤] [غير]: التصحيح عن أ.

[٦٠٥] ما حكايته: فإن ... يقتضي انتفاء الملزوم: إلى آخره، ج.

[٦٠٦] نفي: لنفي، ج.

ذلك، وقد ثبت هناك فساد منعه منه. وله أن يقول: استعملت ذلك على وجه الإلزام، لا[٦٠٧] على سبيل الاستدلال.

[الرازي:]

المسألة السابعة

المختار عندنا أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات، ويدل عليه وجهان، الأول أن الألفاظ تدل على الصور المرتسمة في الأذهان، والأحوال الذهنية مطابقة للأمور الخارجية، والاستثناء المذكور في اللفظ، إن صرفناه إلى الحكم، أفاد زوال الحكم، وإن صرفناه إلى ذلك العدم، أفاد زوال العدم. فحينئذ يفيد الثبوت، إلا أن الأول أولى، لأن تعلق اللفظ بالحكم الذهني بغير واسطة، وتعلقه بالأحوال الثابتة في الخارج بواسطة الأحكام الذهنية، فكان الأول أولى. الثاني أننا لو قلنا: إن الاستثناء من النفي إثبات، فحيث لا يفيد الإثبات، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: لا صلاة إلا بطهور، ولا نكاح إلا بولي، يلزم مخالفة الدليل.

أما إذا قلنا: إنه لا يفيد الإثبات، فحيث يحصل الإثبات لم تحصل مخالفة الدليل، بل يحصل حكم زائد لم يدل اللفظ الأول عليه، لا بالثبوت ولا بالانتفاء، فكان الثاني أولى. فإن قالوا: فعلى هذا التقدير وجب أن يكون قولنا: لا إله إلا الله، لا يفيد الإقرار بثبوت الإله. قلنا: الإقرار بثبوت الإله موجود في بديهة العقل لكل أحد، كما قال الله تعالى ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[٦٠٨]، والمقصود من هذه الكلمة نفي الشركاء والأنداد.

---

[٦٠٧] لا: إضافة فوق السطر، ج.

[٦٠٨] سورة لقمان (٣١): ٢٥.

المسألة الثامنة

الاستثناء المذكور عقيب الجمل. المختار عندنا أن الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الأخيرة، والدليل عليه أن المقتضي لثبوت الحكم في كل تلك الجمل قائم، وما لأجله ترك العمل به في الجملة الواحدة فمقصود في سائر الجمل. فوجب أن يبقى الحكم في سائر الجمل على الأصل.
إما بيان الأول فهو أنه أخبر عن ثبوت الحكم في تلك الجمل، وإخبار الشرع حق الصدق. أما بيان الثاني، فهو أن الاستثناء كلام غير مستقل بنفسه، فلا بد من تعليقه بجملة واحدة، حتى لا يصير لغواً. فإذا علقناه بجملة واحدة، فقد حصل المقصود، فتعليقه بسائر الجمل يقتضي مخالفة الدليل من غير حاجة، وإنه لا يجوز.
فإن قيل: هذا القول الذي اخترتموه هو قول أبي حنيفة رحمه الله، وهو يسلم أن الاستثناء بمشيئة الله تعالى يعود إلى كل الجمل، فالشرط المذكور عقيب الجمل يعود إلى الكل. ثم نقول: هب أن ما ذكرتم من الدليل يقتضي تعلق الاستثناء بجملة واحدة، فما السبب في تعلقه بالجملة الأخيرة؟ فالجواب عن الأول أنا نمنع الحكم من الإلزامين. وأما السبب في تعلق الاستثناء بالجملة الأخيرة، ففيه طريقان، الأول أنه لما ثبت تعلقه بالجملة الواحدة، وجب تعلقه بالجملة الأخيرة كيلا يحصل قول ثالث خارق للإجماع. الثاني أن القرب يوجب هذا الاختصاص. ويدل عليه أمور أربعة، الأول اتفاق البصريين على أنه إذا اجتمع على المعمول الواحد عاملان، فإعمال الأقرب أولى. الثاني أنهم قالوا في: ضرب زيد عمراً وضربته، أن هذا الضمير يجب عوده إلى الأقرب، لأن القرب يوجب هذه الأولوية. الثالث أنهم قالوا في قولنا: ضربت سلمى سعدى، أنه ليس في إعراب اللفظ ولا في معناه ما يجعل أحدهما بالفاعلية أولى، فاعتبروا القرب وقالوا: تعلق الفعل بالفاعل أشد من تعلقه بالمفعول، فوجب أن يكون الأقرب هو الفاعل. والرابع أنهم قالوا في قولهم: أعطى زيد عمراً بكراً، أنه لما احتمل في كل واحد من عمرو وبكر أن يكون مفعولاً أولاً، وليس في اللفظ ما يقتضي الترجيح، فوجب اعتبار القرب.

المسألة التاسعة

الاستثناءات إذا تعددت، فإن كان البعض معطوفاً على البعض بحرف العطف، كان الكل عائداً إلى المستثنى منه، كقولك: لفلان عليّ عشرة إلا خمسة وإلا أربعة. وإن لم يكن كذلك فالاستثناء الثاني، إن كان أكثر من الأول أو مساوياً له، عاد أيضاً إلى الأول كقولك: لفلان عليّ عشرة إلا أربعة إلا

خمسة. وإن كان أقل من الأول كقولك: لفلان عليّ عشرة إلا خمسة إلا أربعة، فالاستثناء الثاني إما أن يكون عائداً إلى الاستثناء الأول فقط، أو عائداً إلى المستثنى منه فقط، أو إليهما معاً، أو لا واحد منهما. والأول هو الحق. والثاني باطل، لما ذكرنا أن القرب يوجب الرجحان. والثالث باطل أيضاً، لأن المستثنى منه مع الاستثناء الأول لا بد وأن يكون أحدهما نفياً والآخر إثباتاً، فالاستثناء الثاني لو عاد إليهما معاً، وقد ثبت أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، فيكون الاستثناء الثاني قد نفى عن أحد الأمرين السابقين عليه عين ما أثبته الآخر، فينجبر النقصان بالزيادة ويبقى ما كان حاصلاً قبل الاستثناء، فيصير الاستثناء الثاني لغواً. واعلم أن هذا الكلام جيد، ولكن بشرط أن يثبت أن الاستثناء من النفي إثبات. الرابع، وهو أن لا يرجع الاستثناء الثاني لا إلى الاستثناء الأول، ولا إلى المستثنى منه، فهو باطل بالاتفاق.

المسألة العاشرة

اتفقوا على أن حكاية الحال لا تفيد العموم. وهذا هو الحق لأن قول القائل: إن فلاناً فعل كذا، يكفي في صدقه كون ذلك المخبر عنه آتياً بذلك الفعل مرة واحدة، فكيف يثبت العموم؟ فهذا الكلام حق، وفيه بحث، وهو أن جمهور الأصوليين أثبتوا إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد، وعلى العمل بالقياس، لما نقل عنهم أنهم عملوا بخبر من أخبار الآحاد، وبأنهم قاسوا. فنقول: هذه حكاية حال، فيكفي في صدقه ثبوته في صورة واحدة، فهذا يدل على أن نوعاً من أنواع الخبر الواحد حجة وأن نوعاً من أنواع القياس حجة، ولا يدل على أن كل ما كان خبراً واحداً فهو حجة، وأن كل ما كان قياساً فهو حجة. إذا ثبت هذا فنقول: ذلك النوع لم يعلم أنه أي الأنواع، وعلى هذا التقدير، فلا نوع يشار إليه أولى، ولا يعلم أنه هل هو الذي أجمعوا على صحته أو لا؟ وحينئذ يخرج دليلهم عن أن يكون حجة في إثبات الخبر الواحد والقياس.

الباب الرابع في المجمل والمبين

الخطاب المحتاج إلى بيان ضربان، أحدهما ما له ظاهر وقد أريد خلافه. والثاني ما لا يكون كذلك، وهو كالاسم المتواطئ، إذا كان المراد بعض أنواعه، وكالاسم المشترك إذا كان المراد أحد مفهوماته. وللأول أقسام، أحدها تأخير بيان التخصيص، ثانيها تأخير بيان النسخ، ثالثها تأخير بيان الأسماء الشرعية، وقد نقلت عن موضوعاتها اللغوية إلى موضوعاتها الشرعية، رابعها تأخير بيان النكرة إذا أريد بها شيء معين. فمذهبنا أنه يجوز تأخير البيان في كل هذه الأقسام إلى وقت الحاجة.

وأما أبو الحسين البصري، فإنه منع تأخير البيان فيما له ظاهر وقد أريد به خلافه، ثم زعم أن البيان الإجمالي كافٍ، وهو أن يقول عند الخطاب: اعلموا أن العموم مخصوص، وأن هذا الحكم سينسخ. وأما البيان التفصيلي، فإنه يجوز تأخيره. وأما الذي لا يكون له ظاهر كالألفاظ المتواطئة والمشتركة، فقد جوز فيه تأخير البيان إلى وفت الحاجة. أما أبو على وأبو هاشم، فقد منعا منه.

لنا وجوه، الأول، وهو الدليل العام، أنا بينا في علم الكلام أن تحسين العقل وتقبيحه لا يجري في أفعال الله تعالى وفي أحكامه، فوجب أن لا يقبح من الله تعالى شيء. الثاني قوله تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[٦٠٩] فكلمة ﴿ثُمَّ﴾ للتراخي. الثالث أن نقول: الدليل على أنه يجوز تأخير البيان في النكرة أنه تعالى أمر بني إسرائيل بذبح بقرة موصوفة بصفة معينة، ثم أنه تعالى لم يبينها لهم، حتى سألوا سؤالاً بعد سؤال. إنما قلنا: إن المأمور به كان بقرة موصوفة بصفة معينة من وجهين، الأول أن قوله تعالى ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾[٦١٠] وقوله تعالى ﴿إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ﴾[٦١١] وقوله تعالى ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ﴾[٦١٢] وقوله تعالى ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَ ذَلُولٌ﴾[٦١٣] يدل على أن متعلق الأمر الأول، وهو قوله ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾[٦١٤]، هي البقرة الموصوفة بهذه الصفات المعينة، لأن هذه الضمائر عائدة إلى غيرها. الثاني، وهو أن الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني، إما أن يقال: إنها صفات البقرة التي أمروا بذبحها، أو يقال: إنها صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وصار ما وجب عليهم قبل ذلك منسوخاً بهذا الثاني، والأول هو المطلوب. والثاني

---

[٦٠٩] سورة القيامة (٧٥): ١٨-١٩.
[٦١٠] سورة البقرة (٢): ٦٨.
[٦١١] سورة البقرة (٢): ٦٨.
[٦١٢] سورة البقرة (٢): ٦٩.
[٦١٣] سورة البقرة (٢): ٧١.
[٦١٤] سورة البقرة (٢): ٦٧.

يوجب أن يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخراً، وأن لا يجب تحصيل الصفات المذكورة قبل ذلك، إلا أن هذا باطل، لأن المسلمين أجمعوا على أن تحصيل كل تلك الصفات معتبر، فعلمنا فساد هذا القسم.

الحجة الرابعة في المسألة أن نقول: أجمعنا على أن يأمر الله تعالى المكلف بالفعل مع أنه قد يموت ذلك المكلف قبل حضور وقت ذلك الفعل، وحينئذ يدل موته على أنه ما كان مراداً بذلك الخطاب، فهذا تخصيص لم يتقدم بيانه.

احتج المخالف بأنه لو جاز أن يذكر الشارع لفظاً ويريد به غير ظاهره فحينئذ لا يبقى لنا وثوق بشيء من الشرائع، فلعله تعالى كلفنا بالصلاة والمراد غيرها، فإذا قال: صلوا غداً، فلعل المراد بقوله: غداً، بعد غد، وذلك يوجب الشك في جميع الشرائع. الجواب: إنكم وإن أوجبتم حصول المخصص مع حصول هذا اللفظ، إلا أنه لا نزاع في أن المكلف قد يسمع العام مع أنه لا يصل إليه ذلك المخصص، وحينئذ يلزمكم ما ألزمتموه علينا. وأيضاً نقول: إن مجرد هذه الألفاظ تفيد ظناً غالباً بأن المراد ظاهرها، فلا جرم يحصل لنا هذا الظن الغالب. فأما القطع، فقد بينا أن اللفظ لا يفيده إلا إذا حصل معه قرائن تدل عليها. وأما الخطاب الذي لا ظاهر له، وهو الاسم المشترك كالقرء المشترك بين الطهر والحيض، فنقول: هذه الألفاظ لها ظاهر من وجه دون وجه. أما الوجه الذي تكون هذه الألفاظ ظاهرة فيه فهو أنه يفيد أن المتكلم أراد إما الطهر وإما الحيض. وأما الوجه الذي تكون هذه الألفاظ فيه غير ظاهرة فهو أنه لا يدل على أن أي الأمرين هو المراد، فنقول: الدليل على جواز ورود مثل هذا الخطاب عارياً عن البيان وجهان، أحدهما أن الاسم المشترك يفيد إما هذا وإما ذاك من غير تعيين، وهذا القدر يصلح أن يراد تعريفه من غير بيان التفصيل. الثاني أنه يحسن من الملك أن يقول لبعض خدمه: قد وليتك البلد الفلاني فاخرج إليه في الغد، وأنا أكتب إليك مذكرة في تفاصيل تلك الأعمال. وإذا كان مثل هذا الكلام حسناً في العرف ثبت أنه عار عن جهات القبح.

واحتج المخالف بأنه لو حسن الخطاب بالاسم المشترك من غير بيان الحال لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال. والجواب أن المعتبر في حسن الخطاب أن يقدر السامع على أن يعرف ما هو المفهوم من الخطاب، وهذا المعنى حاصل عند سماع اللفظ المشترك، لأنه وضع لإفادة أحد هذين المعنيين، فالسامع فهم منه هذا القدر، وهذا القدر من المصلحة يقتضي تعريفه، وذلك بخلاف العربي إذا خواطب بالزنجية، فإنه لا يفهم من ذلك الخطاب ما هو موضوع بإزائه، فظهر الفرق.

الباب الخامس في الأفعال وفيه فصلان

الفصل الأول في أن أفعال النبي عليه السلام حجة

والمختار عندنا أن كل ما أتى به الرسول عليه السلام وجب أن نأتي بمثله، إلا إذا دل دليل منفصل على خلافه. وقال قوم: ليس كذلك. لنا وجوه، الأول قوله تعالى ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[٦١٥]، وظاهر الأمر للوجوب، والمتابعة عبارة عن الإتيان بمثل ما أتى به المتبوع لأجل كونه آتياً به، وذلك يفيد المطلوب. فإن قالوا بأن قوله تعالى ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ أمر بتكوين هذه الماهية، فلا يفيد العموم. قلنا: الأمر بتكوين الماهية يقتضي الأمر بتكوين فرد من أفرادها، فإن كان ذلك الفرد متعيناً بدليل منفصل كفى في العمل بذلك الأمر الإتيان بذلك الفرد. وإن لم يكن متعيناً لم يكن حمله على البعض أولى من حمله على الباقي، فإما أن لا يحمل على شيء منها، فيقتضي تعطيل النص، أو يحمل على الكل، إلا ما خصه الدليل، وهو المطلوب. وأيضاً، الأمر الوارد عقيب الوصف المناسب يقتضي كونه معللاً به، ومتابعته في الأفعال والتروك يقتضي صدور الأفعال الشرعية والتروك الشرعية عن المكلف، وذلك مناسب للأمر به. وإذا كان كذلك كان يقتضي هذا التكليف نفس متابعته، فوجب أن يعم هذا الحكم. الثاني قوله تعالى ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[٦١٦] دلت الآية على أن متابعة الرسول من لوازم محبة الله تعالى، ثم إن محبة الله تعالى لازمة واجبة بالإجماع، ولازم الواجب واجب، فوجب أن تكون متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم واجبة. الثالث قوله تعالى ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾[٦١٧] وهذا الكلام يجري مجرى الوعيد لمن ترك التأسي به، ولا معنى للتأسي إلا أن يأتي الإنسان بمثل ما أتى به في الفعل والترك. فإن قالوا: إنه بتقدير أن يعتقد الرسول عليه السلام أن تلك الأفعال غير واجبة على الأمة كان اعتقاد الأمة وجوبها عليهم مخالفة له وتركاً لمتابعته. قلنا: الاعتقاد أمر خفي وهو متعارض، لأنه بتقدير أن يعتقد الرسول عليه السلام وجوب متابعته في الأفعال على الأمة كان اعتقادهم أنها غير واجبة تركاً لمتابعته. فثبت أنا إن اعتبرنا حال الاعتقاد جاء التعارض، فوجب طرحه والاقتصار على الأفعال الظاهرة. الرابع قوله تعالى

---

[٦١٥] سورة الأعراف (٧): ١٥٨.

[٦١٦] سورة آل عمران (٣): ٣١.

[٦١٧] سورة الأحزاب (٣٣): ٢١.

﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[٦١٨]، فإذا حملنا لفظ «الأمر» على الشأن المطلق والطريق دخل فيه جميع أفعاله وأقواله، ويجب حمله على هذا المعنى، لأنه هو القدر المشترك بين الأمر بمعنى القول وبين الأمر بمعنى الفعل.

الخامس قوله تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[٦١٩] وإذا فعل شيئاً فقد أتانا بذلك الفعل، فوجب على الأمة أن يأخذوا به. السادس قوله تعالى ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لاَ يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾[٦٢٠] بيّن أنه تعالى إنما زوجه بها ليكون حكم أمته مساوياً لحكمه في ذلك، وهذا يدل على أن الاقتداء به واجب. السابع أن الاقتداء به في بعض الأعمال واجب، فوجب أن يكون الاقتداء به في الكل واجباً، إلا ما خصه الدليل. بيان الأول قوله عليه السلام: صلوا كما رأيتموني أصلي، وقوله عليه السلام: خذوا عني مناسككم. بيان الثاني أن كل من وجب عليه الاقتداء به في بعض التكاليف وجب عليه الاقتداء في سائرها، إلا ما خصه الدليل. الثامن أن ترك متابعة الرسول مشاقة له، ومشاقة الرسول محرمة. وإنما قلنا: إن ترك متابعته مشاقة له، لأن المشاقة عبارة عن كون أحدهما في شق، وكون الآخر في شق آخر. فإذا فعل الرسول عليه السلام فعلاً وتركه غيره كان ذلك الغير في شق آخر من الرسول، فكان مشاقاً له. وإنما قلنا: إن مشاقة الرسول محرمة، لقوله تعالى ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾[٦٢١] والمراد من ﴿الْهُدَى﴾ المعجز الدال على كونه رسولاً، لأنا بينا أن المفرد المعرف بالألف واللام ينصرف إلى المعهود السابق، والمعهود السابق هاهنا هو معجزاته.

التاسع أن الصحابة رضي الله عنهم رجعوا في تكاليفهم إلى أفعاله بوجوه، أحدها أنهم لما اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين رجعوا فيه إلى عائشة رضي الله عنها فقالت: فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا، والصحابة كلهم رجعوا إلى قولها. ثانيها أنهم واصلوا الصيام لما واصل وخلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع، فلما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الفرق، تركوا تلك المتابعة، ولولا أنه تقرر عندهم أن الأصل وجوب متابعته، وإلا لما فعلوا ذلك. ثالثها أن عمر رضي الله عنه كان يقبل الحجر الأسود ويقول: إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك. وبالجملة، فتمسك الصحابة بأفعال النبي صلى الله عليه وسلم يجري مجرى التواتر

---

[٦١٨] سورة النور (٢٤): ٦٣.

[٦١٩] سورة الحشر (٥٩): ٧.

[٦٢٠] سورة الأحزاب (٣٣): ٣٧.

[٦٢١] سورة النساء (٤): ١١٥.

الظاهر. العاشر الحديث المشهور، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور، فكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة. والاستدلال بهذا الخبر من ثلاثة أوجه، الأول أن السنة عبارة عن الطريقة وهي تتناول الفعل والقول والترك، وقوله عليه السلام: عليكم، هو الوجوب. وهذا يدل على وجوب متابعته في أفعاله وأقواله وتروكه. والثاني قوله عليه الصلاة والسلام: عضوا عليها بالنواجذ، وذلك تأكيد عظيم للأمر به. والثالث قوله عليه السلام: وإياكم ومحدثات الأمور، لا يريد به كل ما حدث بعد ما لم يكن، فإن جميع الأفعال هكذا، بل المراد منه ما يأتي به الإنسان مع أنه عليه السلام لم يأت بمثله، وذلك متناول للفعل والترك. فكل ما فعله الرسول عليه السلام كان تركه بدعة، وكل ما تركه الرسول عليه السلام كان فعله بدعة. فلما حكم على البدعة بأنها ضلالة، علمنا بأن متابعة الرسول عليه السلام في كل الأمور واجبة، إلا ما خصه الدليل.

الحادي عشر قوله عليه السلام: من ترك سنتي فليس مني، والسنة الطريقة، فكان ذلك متناولاً للأقوال والأفعال والتروك. الثاني عشر أنه قال عليه السلام: إن بني إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة في النار إلا فرقة واحدة. فقالوا: وما هي، يا رسول؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي. والاستدلال به أن قوله عليه السلام: ما أنا عليه وأصحابي، يتناول الأقوال والأفعال والتروك. الثالث عشر قوله عليه السلام: لا يؤمن أحدهم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به، ومن ترك فعلاً فعله الرسول عليه السلام لم يكن هواه تبعاً لما جاء به الرسول، فوجب أن يدخل تحت هذا الوعيد. الرابع عشر قوله عليه السلام: إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه. فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا. دل الحديث على أنه يجب على كل قوم أن يأتوا بمثل ما فعل إمامهم، ولما أجمعت الأمة على أنه عليه السلام إمام الأئمة بأسرهم وجب عليهم أن يأتوا بمثل أفعاله وتروكه، إلا ما خصه الدليل.

واحتج المخالف بأنا أجمعنا على أنه عليه السلام كان مخصوصاً في تكاليفه وأفعاله بأمور لا يشاركه فيها غيره. والجواب أن الدلائل التي ذكرناها إن تركناها لزمنا صرف تلك الظواهر إلى المجازات، ولو أبقيناها على ظواهرها لزمنا إدخال التخصيص فيها، وقد بينا في باب المجاز أن التخصيص خير من المجاز.

[الكاتبي:]

قال: الثاني قوله ﴿إن[٦٢٢] كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[٦٢٣]، إلى آخره.
قلنا: لا نسلم أن لازم الواجب واجب، بل لازم الواجب يجب وجوده عند الإتيان بالواجب. أما كونه واجب الإتيان به ابتداءً، فغير معلوم. ونقول أيضاً: أي شيء تعني بقولك: لازم الواجب واجب؟ تعني به أن كل ما وجوبه يلزم وجوب الواجب واجب؟ أو تعني به: كل ما يلزم وجوده وجود الواجب فهو واجب؟ إن عنيت به الأول، فمسلم، ولكن لم قلتم بأن الآية دلت على أن وجوب محبة الرسول من لوازم محبة الله تعالى؟ بل متى دلت على أن محبة الرسول من لوازم محبة الله تعالى، فلا يلزم من ذلك ملازمة وجوبها لوجوبها. وإن عنيت به الثاني، فلا نسلم. وما الدليل عليه؟ فإن قلت: لا ندّعي ذلك يقيناً بل نقول: اللازم الذي هو ملزوم لملزومه الواجب فهو واجب، لأن مستلزم الواجب واجب. وهاهنا كذلك، لأن محبة الرسول، وإن كانت لازمة لمحبة الله تعالى، فهي أيضاً ملزومة لها. قلنا: لا نسلم أن كل ما هو مستلزم للواجب فهو واجب، بل شيء هو مستلزم للواجب، فهو واجب. وإذا كان كذلك فيكون شيء هو مستلزم لمحبة الله تعالى واجباً، وذلك الشيء جاز أن يكون غير محبة الرسول عليه السلام. فإن قلت: نحن نقول من الابتداء أن لازم الواجب واجب، لأنه لو لم يكن واجباً لكان جائز الترك، لأن جواز ترك اللازم مستلزم لجواز ترك الملزوم، قلت: لا نسلم استلزام جواز ترك اللازم جواز ترك الملزوم. فإن تمسكت بالدوران منعنا دلالته على الملزومية، بل الدوران لا يدل إلا على الواجب[٦٢٤] فقط.
قال: قوله تعالى ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[٦٢٥]، وإذا فعل شيئاً فقد أتانا بذلك[٦٢٦] الفعل، فوجب على الأمة أن يأخذوا به.

قلنا: لا نسلم أنه إذا فعل شيئاً فقد أتانا به، وإنما يلزم ذلك إن لو كان المراد بالإتيان هو الفعل، أو كان الفعل مستلزماً للإتيان، وكل واحد منهما باطل. أما الأول، فلكونه خلاف الأصل، وأما الثاني، فظاهر. فإن قلت: حقيقة الإتيان غير مراد من لفظة الإتيان، فلا بد من حملها على محمل

---

[٦٢٢] إن: فان، أ.
[٦٢٣] سورة آل عمران (٣): ٣١.
[٦٢٤] الواجب: الواجبة، أ.
[٦٢٥] سورة الحشر (٥٩): ٧.
[٦٢٦] بذلك: ذلك، أ.

صالح، فيجب حملها عليه، قلنا: لا نسلم أن الحقيقة غير مرادة، وإنما يلزم ذلك إن لو كانت إرادة الحقيقة مستلزمة لأمر محال، وهو ممنوع. ولئن سلمنا عدم إرادة الحقيقة، ولكن لو قلتم بأنه يحمل على ما ذكرتم؟ غاية ما في الباب أنه محمل صالح، لكن كما هو محمل صالح فكذلك الأمر محمل صالح، فحمل عليه. وكيف، فإن قوله بعد هذا ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[٦٢٧] يدل على أن المراد بالإتيان هو الأمر، فيصير تقدير الكلام: ما أمركم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل.

[الرازي:]

الفصل الثاني التنبيه على فوائد هذا الأصل

الفائدة الأولى:

اعلم أنا إذا شككنا في أمر من الأمور، هل فعله الرسول عليه السلام أم لا، قلنا: إلى إثباته طرق.

الطريق الأول أنا إذا أردنا أن نقول أنه عليه السلام توضأ مع النية والترتيب، قلنا: لا شك أن الوضوء مع النية والترتيب أفضل، والعلم الضروري حاصل بأن أفضل الخلق لم يواظب على ترك الأفضل طول عمره. فثبت أنه أتى بالوضوء المرتب المنوي، ولم يثبت عندنا أنه أتى بالوضوء العاري عن النية والترتيب، والشك لا يعارض اليقين. فثبت أنه عليه السلام أتى بالوضوء المرتب المنوي، فوجب أن يجب علينا مثله للأصل الذي قررناه.

الطريق الثاني أن نقول: إنه عليه السلام لو ترك النية والترتيب لوجب علينا تركه للدلائل الدالة على وجوب الاقتداء به، ولما لم يجب علينا تركه، ثبت أنه ما تركه بل فعله، وحينئذ يحصل المطلوب. ويفتقر هاهنا إلى بيان أن لفظ «المتابعة» يدخل في الأفعال والتروك، فنقول: قد ذكرنا في علم الكلام أن الترك ليس عبارة عن العدم المحض، بل هو عبارة عن فعل الضد. وإذا ثبت هذا، كان الترك فعلاً محضاً، فيدخل فيه. وأيضاً، فإنه يصح أن يقال: فلان يتبع أستاذه في أفعال الخير، ولا يتبعه في ترك الشر، وذلك مما يدل على ما قلناه.

الطريق الثالث أن يروى خبر أنه عليه السلام أتى بذلك الفعل.

الفائدة الثانية:

---

[٦٢٧] سورة الحشر (٥٩): ٧.

المختار عندنا أنه إذا نقل إلينا أخبار متعارضة في فعل واحد، ولم يصح عندنا أن آخرها كيف كان، فإنه يكون المكلف مختاراً في الكل. مثاله إذا صح خبر في أنه سجد للسهو قبل السلام وخبر آخر في أنه سجد بعد السلام، ولم يثبت بالنقل أن أواخر أفعاله كيف كان، وجب القول بالتخيير. وإذا اختلفت الروايات في أنه عليه السلام رفع يديه إلى منكبيه أو إلى أذنيه، فهاهنا يرجح ما تأيد بالأصل، فنقول: وجب ترجيح المنكبين، لأن الأصل تقليل الأفعال في الصلاة، وهذا أقل. فإن لم يوجد هذا الترجيح وجب ترجيح الأقرب إلى شرائط العبودية. فإن لم يوجد ذلك حكم فيه بالتخيير، مثل الأخبار الواردة في أنه عليه السلام في التشهد كيف كانت أصابع يديه.

الفائدة الثالثة:

مقتضى ما ذكرناه من الأصل أن كل ما فعله الرسول عليه السلام في الطهارات والصلاة والصوم وجب أن يجب علينا مثله. فإن دل الدليل، إما نص خاص أو إجماع بين الأمة، على أنه ليس بواجب قضينا بعدم وجوبه، وإلا حكمنا بوجوبه. فهذه أصولٌ من وقف عليها سهل عليه معرفة الشريعة.

الباب السادس في النسخ وفيه مسائل

المسألة الأولى

اتفق المسلمون على جواز النسخ واليهود خالفوهم. واعلم أن جمهور المسلمين احتجوا على وقوع النسخ بأن قالوا: ثبت القول بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فصحة نبوته موقوفة على صحة حصول النسخ، فوجب أن يكون النسخ حقاً. ولقائل أن يقول: لا نسلم أن صحة نبوة محمد عليه السلام أمر موقوف على حصول النسخ، لأنه لا يمتنع أن يقال: إن موسى وعيسى عليهما السلام نصا على أن شرعهما يبقى إلى ظهور شرع محمد صلى الله عليه وسلم، فكان انتهاء شرعهما جارياً مجرى قوله تعالى ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[628].

ومن الناس من احتج على النسخ بأن القرآن مشتمل على آيات كثيرة منسوخة. واعلم أنا بينا في التفسير الكبير أن أكثر ما يدّعى فيه أنه نسخ، فإنه يصح حمله على التخصيص. والمعتمد في جواز النسخ العقل والنقل. أما العقل، فهو أن الإيجاد يحصل بالقدرة، والإيجاب بالكلام. فكما لا يبعد حصول الإيجاد بعد الإعدام، والإعدام بعد الإيجاد، فكذلك لا يبعد حصول الإيجاب بعد الحظر والحظر بعد الإيجاب. وأما النقل فقوله تعالى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[629].

احتج اليهود على إنكار النسخ بوجهين، الأول أن موسى عليه السلام حين نص على شرعه، فإما أن يقال: إنه نص على الدوام أو على عدم الدوام أو سكت على القيدين. فإن كان الأول، كان حصول عدم الدوام كذبة، وهو باطل بالاتفاق. وإن كان الثاني، وجب أن يكون نقل هذا القيد جارياً مجرى نقل أصل تلك الشريعة، لأنه لما كان هذا القيد حكماً تتوفر الدواعي على نقله، ثم إن بيّنه بياناً ظاهراً وجب أن ينقل نقلاً متواتراً، إذ لو جاز في مثل هذا أن لا ينقل جاز أيضاً أن يقال: إن محمداً صلى الله عليه وسلم بيّن في الصلاة والصوم والحج أنها ستصير منسوخة بعد مائة سنة أو أقل أو أكثر، ولكنه لم ينقل. وعلى هذا التقدير، فإنه يخرج جميع الشرائع عن الوثوق بها. وإن كان الثالث وهو أن يقال: إن موسى عليه السلام بيّن شريعته وسكت عن بيان الدوام وعدم الدوام، فهذا أيضاً باطل، لأن مثل هذا التكليف لا يوجب العمل إلا مرة واحدة لما بينا أن الأمر لا يفيد التكرار، ولو كان الأمر

---

[628] سورة البقرة (٢): ١٨٧.
[629] سورة البقرة (٢): ١٠٦.

كذلك لما كانت شريعته باقية في تلك المدة الطويلة. فثبت أنه لو صح النسخ لكانت تلك الشريعة واقعة على واحد من هذه الوجوه الثلاثة، وثبت أنها بأسرها باطلة، فكان القول بحصول النسخ باطلاً.
الثاني أن اليهود على كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها ينقلون عن موسى عليه السلام أنه كان يقول: إن شريعتي باقية غير منسوخة، ونص في التوراة على قوله: «تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض». فإما أن يكذب هذا النقل المتواتر، وهو باطل، لأن القدح في الخبر المتواتر يوجب القدح في نبوة محمد، وإما أن يعترف بأن موسى عليه السلام قال ذلك، إلا أنه كذب، وهو باطل بدليل إجماع المسلمين على أنه كان نبياً صادق القول. وإما أن يصدّق بحصول هذا الخبر، ويصدُق موسى عليه السلام في هذا الخبر، وحينئذ يلزم منه امتناع طريان النسخ على شرعه.
الجواب عن الأول أن نقول: لعل موسى عليه السلام بيّن أن شريعته غير دائمة، إلا أنه إنما بين ذلك بطريق لا يعرف إلا بالنظر والتأمل، فلا جرم لم ينقل على سبيل التواتر. وعن الثاني: إن اليهود قل عددهم في زمان بختنصر وبلغوا في القلة حيث لا يحصل اليقين بقولهم.

[الكاتبي:]

قال: الجواب عن الأول، نقول: لعله عليه السلام كان بيّن أن شريعته غير دائمة، إلى آخره.
ولقائل أن يقول: لو بيّن هذا أن شريعته غير باقية لكان ذلك البيان بياناً ظاهراً، وكل واحد منهما باطل. أما الأول، فلما مر، وأما الثاني، **فلأنه لو جاز أن يقال أن موسى عليه السلام بين أن شريعته غير باقية بياناً خفياً لجاز أيضاً أن يقال أن محمداً عليه الصلاة والسلام بين أيضاً أن شريعته غير باقية بياناً خفياً، لأنه لما جاز ذلك في حق نبي جاز في حق نبي آخر. وحينئذ يخرج جميع الشرائع عن الوثوق بها، وذلك باطل بالاتفاق. وجوابه أن يقال: لا نسلم صدق ما ذكرتم من الملازمة، وإنما يصدق إن لو ثبت أن محمداً عليه السلام ما بيّن أن شريعته دائمة باقية إلى يوم القيامة، وهو قد بين ذلك بياناً ظاهراً على وجه لا يحتمل النقيض، وحينئذ سقط ما ذكرتم.** لا يقال: نحن لا نقول هذا، بل نقول أن موسى عليه السلام لا يخلو إما نص على الدوام أو على اللادوام وإما [ما] تعرض لشيء منهما، والأخيران باطلان. أما الأول فلما مر، وأما الثاني فلأنه **عليه السلام نص في التوراة على أن شريعته باقية دائمة إلى يوم القيامة:** «تمسكوا بالسبت ما

دامت السموات والأرض»، لأنا نقول: لا نسلم صحة ذلك، فإن اليهود حرّفوا التوراة عما كانت عليه.

[ابن كمونة:]
قال في أثناء الكلام على جواب الإمام[٦٣٠] عن الوجه الأول من الوجهين اللذين احتج بها اليهود في إنكار النسخ بقوله: لو جاز أن يقال أن موسى عليه السلام بيّن أن شريعته غير باقية بياناً خفياً لجاز أيضاً أن يقال: محمد عليه صلاة والسلام بيّن أيضاً أن شريعته غير باقية بياناً خفياً، لأنه لما جاز ذلك في حق نبي، جاز في حق نبي آخر، وحينئذ تخرج جميع الشرائع عن الوثوق بها، وذلك باطل بالاتفاق. ثم أجاب نفسه عن هذا الاعتراض بقوله: لا نسلم صدق ما ذكرتم من الملازمة، وإنما يصدق إن لو ثبت أن محمداً عليه السلام ما بيّن أن شريعته دائمة باقية إلى يوم القيامة، وهو قد بيّن ذلك بياناً ظاهراً على وجه لا يحتمل النقيض، وحينئذ سقط ما ذكرتم، إلى آخره[٦٣١].
أقول: هذا جواب جيد، لكن يمكن تقرير دليلهم على وجه يسقط به هذا الجواب وهو أن يقال: لو جاز أن موسى عليه السلام بيّن أن شريعته غير باقية بياناً خفياً، لجاز أن محمداً صلى الله عليه وسلم[٦٣٢] نقل الصوم من شهر رمضان[٦٣٣] إلى شهر آخر وأنه أمر بتحويل القبلة من الكعبة إلى غيرها وأنه أباح الربا والزنا[٦٣٤] وأكل لحم الخنزير وكثيراً[٦٣٥] من المحرمات، ولم ينقل ذلك لكونه لم يبين بياناً ظاهراً بل خفياً.
فإن قيل: لو كان ذلك مما قدح[٦٣٦] في وجوب صوم[٦٣٧] رمضان والتمسك بغيره من الأمور الشرعية، إذ الحكم باقٍ في حقنا[٦٣٨] من حيث لم يتحقق وجود الناسخ لنا، قلت: ليس الكلام في بقاء الحكم أو في[٦٣٩] لابقائه، بل في أن هذه الاحتمالات وأمثالها يعلم كل[٦٤٠] أحد قطعاً أنها لم يقع

---

[٦٣٠] الإمام: فخر الدين، ج.
[٦٣١] في إنكار النسخ بقوله ... إلى آخره: إلى آخره، ج.
[٦٣٢] صلى الله عليه وسلم: عليه السلام، ب.
[٦٣٣] رمضان: إضافة في هامش ج.
[٦٣٤] الربا والزنا: الزنا والربا، ج.
[٦٣٥] وكثيراً: وكثير، ج.
[٦٣٦] لو كان ذلك مما قدح: إن ذلك لو كان لم يقدح، ب.
[٦٣٧] صوم: + شهر، ب.
[٦٣٨] حقنا: + (حاشية) المشروعة، ج.
[٦٣٩] في: -، ب.
[٦٤٠] كل: إضافة فوق السطر، ب.

بحيث[٦٤١] لو جوّز مجوز[٦٤٢] أن شيئاً منها[٦٤٣] وقع لحكم فقهاء الإسلام عن أخرهم بكفره وكونه قد ادّعى جواز ما علم بطلانه قطعاً[٦٤٤] بالضرورة، وليس ذاك إلا لأن هذا من الأمور المهمة في الدين، إذ[٦٤٥] لو كان لاشتهر، وكذا في مسألتنا، بل[٦٤٦] من طريق الأولى، لأن هذه[٦٤٧] وأمثالها من فروع الدين وتلك من أصوله.

قال بعد ذلك على قول اليهود أن موسى عليه السلام نص في التوراة على[٦٤٨] أن شريعته باقية دائمة: لا نسلم ذلك، فإن اليهود حرّفوا التوراة عما كانت[٦٤٩] عليه[٦٥٠].

أقول: إن التوراة كتاب منتشر في أمم لا يطاق عددهم[٦٥١]، وبلادهم[٦٥٢] متباينة، ومذاهبهم متباينة. ومنهم اليهود والنصارى، وكل أمة[٦٥٣] منهما[٦٥٤] تعادي الأخرى، وكل واحدة[٦٥٥] من الأمتين تفرقت[٦٥٦] إلى مذاهب مختلفة ومتعادية، ومواطأة هؤلاء على التحريف واتفاقهم عليه مما يأباه صريح العقل.

---

[٦٤١] بحيث: -، ب.
[٦٤٢] جوز مجوز: يجوز، ج.
[٦٤٣] منها: منهما، ج.
[٦٤٤] قطعاً: -، ب.
[٦٤٥] إذ: -، ب.
[٦٤٦] بل: -، ب.
[٦٤٧] هذه: هذا، ج.
[٦٤٨] على: -، ب.
[٦٤٩] كانت: كان، ب.
[٦٥٠] لا نسلم ذلك ... كانت عليه: إلى آخره، ج.
[٦٥١] عددهم: تعديدهم، ب.
[٦٥٢] وبلادهم: بلادهم، ب.
[٦٥٣] أمة: إضافة في هامش ب.
[٦٥٤] منهما: منهم، ج.
[٦٥٥] واحدة: واحد، ب ج.
[٦٥٦] تفرقت: تفرق، ب.

[الرازي:]

المسألة الثانية

قال أكثر العلماء: النسخ عبارة عن انتهاء مدة الحكم، وهو المختار. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: النسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته. **والدليل على صحة الأول أن طريان الطارئ مشروط بزوال الأول.** فلو عللنا زوال الأول بطريان هذا الطارئ لزمنا الدور. وأيضاً، فليس ارتفاع المتقدم بطريان هذا الطارئ أولى من ارتفاع هذا الطارئ لأجل بقاء المتقدم. **وأيضاً، الخطاب الأول إما أن يقال: إنه كان يقتضي ثبوت الحكم في زمان النسخ أو لا يقتضيه،** والأول باطل، **لأنه تعالى، مع علمه بأنه لا يشرع ذلك الحكم في زمان النسخ، لو قلنا: إنه كان قد شرع الخطاب المتقدم في زمان النسخ، لزم أن يقال: إنه شرعه وما شرعه معاً، وهو محال.** وأما الثاني، وهو أن الخطاب ما كان يقتضي ثبوت الحكم في زمان النسخ، **فحينئذ لا يكون النسخ رفعاً له.**

[الكاتبي:]

قال: والدليل على صحة الأول أن طريان الطارئ مشروط بزوال الأول، إلى آخره.

قلنا: توجيه هذا الكلام أن يقال: لو كان النسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته، لكان زوال الثابت مشروطاً بطريان الطارئ، لكن طريان الطارئ مشروط بزوال الثابت، فيلزم الدور، وهو محال. وفيه نظر، **لأنا لا نسلم أن النسخ لو كان عبارة عما ذكره لكان زوال الثابت مشروطاً بطريان الطارئ، فإن هذه الملازمة ليست بيّنة بذاتها، لا بد لها من برهان.** ولئن سلمناه، لكن لم قلتم بأن طريان الطارئ مشروط بزوال الثابت؟ بل هو مستلزم لزوال الثابت، ولا يلزم من كون الشيء مستلزماً لشيء كونه مشروطاً به. لا يقال: لأن اللازم يلزم من انتفائه انتفاء الملزوم، فيكون شرطاً له. أو نقول: الشرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط، واللازم كذلك فيكون شرطاً، لأنا نقول على الأول[٦٥٧] أن كل شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط كان شرطاً، لما بينا في المنطق أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية، وعلى الثاني أن هذا قياس من الموجبتين في الثاني وهما لا ينتجان. لا يقال: نحن لا نعني بالشرط إلا ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط، ولا شك أن طريان الطارئ مشروط

---

[٦٥٧] الأول: + أن اللازم، أ.

بزوال الثابت على هذا التفسير، وزوال الثابت مشروط بطريان الطارئ على ما سلمتم، وشرط كل شيء متقدم على ذلك الشيء، فلو كان كل واحد منهما شرطاً للآخر، لزم تقدم كل واحد منهما على نفسه بمرتبتين، وهو محال، لأنا نقول: لا نسلم أن كل شرط على هذا التفسير متقدم على المشروط، فإن اللوازم شرط لملزوماتها على هذا التفسير، وليست هي متقدمة عليها، بل متأخرة عنها بالضرورة. وكذلك المعلول يلزم من انتفائه انتفاء العلة، وليس بمتقدم عليها، بل متأخر[٦٥٨] عنها ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول.

قال: وأيضاً، الخطاب الأول إما أن يقتضي ثبوت الحكم في زمان النسخ أو لا يقتضيه، إلى آخره.

قلنا: أي شيء تعني بكون الخطاب مقتضياً ثبوت الحكم في زمان النسخ؟ تعني به كونه متناولاً لثبوت الحكم في زمان النسخ؟ أو تعني به كونه موجباً وعلةً؟ إن عنيت الأول، فتختار أنه كان متناولاً قوله، وهو باطل، لأنه تعالى، مع علمه بأنه لا يشرع ذلك الحكم في زمان النسخ، لو قلنا أنه قد شرع[٦٥٩] الخطاب المتقدم، لزم أن يقال أنه شرعه وما شرعه معاً، وهو محال. قلنا: لا نسلم ذلك، وإنما يلزم ذلك إن لو لزم من تناول الخطاب لشيء شرعه، وذلك غير لازم. وإن عنيت به الثاني، فتختار أنه ما كان موجباً وعلةً له.

قوله: فحينئذ لا يكون النسخ رفعاً.

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو كان المراد بالثبوت في قولهم: النسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته، هو شرعية الحكم وهو ممنوع، بل المراد رفع الحكم عند تناول اللفظ إياه. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من برهان.

[ابن كمونة:]

قال بعد توجيهه[٦٦٠] لدليل[٦٦١] إثبات أن النسخ عبارة عن انتهاء مدة الحكم وابطال كونه عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته، وذلك الدليل هو أن طريان الطارئ مشروط بزوال الأول، فلو عللنا زوال

---

[٦٥٨] متأخر: متأخرة، أ.
[٦٥٩] شرع: شرعه، أ.
[٦٦٠] توجيهه: توجيه، ج.
[٦٦١] لدليل: + على، ج.

الأول بطريان هذا الطارئ لزم الدور، إلى آخره: لا نسلم أن النسخ لو كان عبارة عما ذكره لكان زوال الثابت مشروطاً بطريان الطارئ، فإن هذه الملازمة ليست بيّنة بذاتها، لا بد من برهان، إلى آخره[٦٦٢].

أقول: متى كان الخطاب متناولاً لحكم ما في زمان من[٦٦٣] الأزمنة كان ذلك[٦٦٤] الحكم مشروعاً في ذلك الزمان، وزوال الشيء بعد ثبوته لا يكون إلا بطريان أمر لافتقار كل حادث إلى سبب حادث، وذلك الطارئ المزيل هو الناسخ، ولولاه لما زال ذلك الثابت. وهذا من البديهيات التي[٦٦٥] لا تفتقر إلى برهان، وإن كان ربما افتقرت إلى نوع تنبيه وإخطار بالبال.

قال في أثناء الكلام على قول الإمام[٦٦٦] بعد ذلك: وأيضاً، الخطاب الأول إما أن يقتضي ثبوت الحكم في زمان النسخ أو لا يقتضيه، إلى آخره: لا نسلم ذلك. وإنما يلزم إن لو لزم من تناول الخطاب لشيء شرعيته، وذلك غير لازم[٦٦٧].

أقول: لا معنى من هذا التناول إلا شرعية ذلك الشيء، وكذا بالعكس، ولا يفهم منه غير ذلك.

[الرازي:]

المسألة الثالثة في الزيادة على النص هل هي نسخ أم لا

الزيادة على النص ليست بنسخ عندنا، خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله. فلنعين صورة النزاع ليكون الكلام فيها أوضح، فنقول: إيجاب الجلد لا يدل على حال التغريب لا نفياً ولا إثباتاً، ويدل عليه وجوه، الأول أن إيجاب الجلد قد يحصل معه إيجاب التغريب، وقد لا يحصل معه ذلك. ومورد التقسيم إلى الشيئين مشترك بينهما، واللفظ الدال على المشترك بين الشيئين فقط، لا إشعار له البتة بخصوص ذينك الشيئين. الثاني، لو قال: الزاني يجلد ويغرب، أو قال: الزاني يجلد ولا يغرب، لم يكن الأول

---

[٦٦٢] وإبطال كونه عبارة ... إلى آخره: إلى آخره، ج.
[٦٦٣] من: -، ج.
[٦٦٤] ذلك: + في، ج.
[٦٦٥] التي: -، ج.
[٦٦٦] الإمام: فخر الدين، ج.
[٦٦٧] في زمان النسخ ... غير لازم: إلى آخره، ج.

نقضاً ولا الثاني تكراراً. الثالث أن إيجاب الجلد ماهية وإيجاب التغريب ماهية أخرى، ولا تعلق لواحدة منها بالأخرى لا بالنفي ولا بالإثبات. فكان إيجاب الجلد خالياً عن إثبات التغريب ونفيه، فثبت أن إيجاب الجلد لا دلالة فيه على حال التغريب البتة. وإذا كان كذلك، كان إيجاب التغريب لا يزيد شيئاً مما دل عليه إيجاب الجلد، فلم يكن ذلك نسخاً.

حجة المخالف من وجوه، الأول أن الشرع لما أوجب الجلد ولم يوجب التغريب كان عدم وجوب التغريب حاصلاً، فلو وجب التغريب، فحينئذ يزول ذلك العدم السابق، وهذا نسخ. الثاني، وهو أنه قبل وجوب التغريب كان كل الواجب هو الجلد، فإذا وجب التغريب لم يبق الجلد كل الواجب، بل صار بعض الواجب. فقد زال حكم من الأحكام، وذلك نسخ. الثالث أن الفاء في قوله تعالى ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا﴾[٦٦٨] للجزاء. والجزاء اسم للكافي، وكونه كافياً يمنع وجوب غيره. فلو وجب التغريب، فحينئذ يبطل المعنى المفهوم من هذه الفاء فكان نسخاً. الجواب عن الأول: إنا لا نسلم أن ذلك العدم الذي يزول نسخ، لأن ذلك العدم إنما ثبت بمقتضى البراءة الأصلية. أما اللفظ، فلا دلالة عليه البتة، والنسخ ليس إلا عبارة عن زوال شيء من مدلولات اللفظ، فالحاصل أنه فرق بين عدم الدلالة على الشيء وبين الدلالة على عدم الشيء، فحقّ أن آية الجلد لا تدل على التغريب، وليس بحق أنها تدل على عدم التغريب. والشبهة إنما دخلت على المخالف بسبب عدم التمييز بينهما. وعن الثاني أن ما ذكرتم يقتضي أن يقال: إنه تعالى أمر بالصلاة أولاً، ثم أمر بعدها بالصيام، فوجب أن يكون هذا التكليف الثاني ناسخاً للأول، لأن عند التكليف الأول كان كل الواجب هو الصلاة، وعند ورود التكليف الثاني ما بقي المفهوم من قولنا: كل الواجب هو الصلاة. وعن الثالث أنا إنما أوردنا المثال في هذه المسألة، مسألة الجلد والتغريب، على تقدير أن لا يحصل في الآية لفظ يدل على عدم وجوب التغريب، فإن لم يكن الأمر كذلك، فلنطلب له مثالاً آخر على أنا نقول: الفاء في اللغة للتعقيب. وأما أن يقال: إنه يدل على الجزاء بمعنى أنه يدل على كونه كافياً، فذلك لم يقل به أحد من علماء اللغة.

المسألة الرابعة في جواز التكليف بالفعل

ثم رفع التكليف قبل الفعل. إذا قال الله تعالى في الصبح: صلوا عند غروب الشمس ركعتين، ثم قال قبل حضور ذلك الوقت: لا تصلوا، فهذا عندنا جائز، خلافاً للمعتزلة. لنا أن الله تعالى أمر إبراهيم

---

[٦٦٨] سورة النور (٢٤): ٢.

عليه السلام بذبح إسماعيل، ثم نسخ ذلك قبل حضور وقت الذبح. فإن قالوا: لا نسلم أنه كان مأموراً بالذبح، بل لعله كان مأموراً بمقدمات الذبح من الإضجاع وتحديد السكين، مع الظن الغالب بكونه مأموراً بالذبح، والدليل عليه قوله تعالى ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾[٦٦٩] قلنا: لو كان الأمر كذلك لوجب أن لا يحتاج إلى الفداء، لأنه لما أتى بتمام تلك المقدمات، فقد أتى بتمام المأمور به، فوجب أن يخرج عن العهدة، فكان يمتنع احتياجه إلى الفداء. ولما احتاج إليه علمنا بأنه كان مأموراً بحقيقة الذبح. وأما قوله تعالى ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ فلا دلالة فيه على أنه أتى بكل ما أمر به، بل فيه دلالة على أنه اعتقد صدق الرؤيا وعزم على الإتيان بها، وأما أنه فعلها بتمامها فالآية لا تدل عليها.

احتج المخالف بأن متعلق الأمر والنهي في هذه الصورة شيء واحد في وقت واحد، لأن متعلق الأمر هو أن يصلي زيد ركعتين وقت الغروب، ومتعلق النهي وهو أن لا يفعل ذلك الشخص ذلك الفعل في ذلك الوقت. إذا عرفت هذا فنقول: ذلك الفعل في ذلك الوقت، إما أن يكون حسناً أو قبيحاً. وعلى التقديرين، فالآمر والناهي إما أن يكون عالماً بحاله أو لا يكون. فإن كان الأول، لزم إما الأمر بالقبح أو النهي عن الحسن، وإن كان الثاني يلزم الجهل في حقه، وهو على الله تعالى محال. الجواب من وجهين، الأول، وهو الذي يحسم المادة، أن هذا الكلام مبني على تحسين العقل وتقبيحه، وقد أبطلناه. الثاني، كما يحسن الأمر والنهي لحكمة تنشأ من المأمور به والمنهي عنه فقد يحسن الأمر والنهي أيضاً لحكمة تنشأ من نفس الأمر والنهي، فإن السيد قد يقول لعبده: اذهب إلى القرية غداً راجلاً، ويكون غرضه منه أن يظهر في الحال انقياد العبد لأمره وتوطين نفسه على الالتزام بذلك الفعل الشاق مع كون السيد عالماً بأنه سيرفع ذلك التكليف عنه غداً. وعند هذا نقول أنه حين أمره كان المأمور به منشأ للمصلحة وكان الأمر به أيضاً منشأ للمصلحة، فلا جرم حسن الأمر به. أما في الوقت الثاني، فإنه وإن بقي المأمور به منشأ للمصلحة، إلا أن الأمر به ما بقي منشأ للمصلحة، فلا جرم حسن النهي عنه.

---

[٦٦٩] سورة الصافات (٣٧): ١٠٥.

الباب السابع في الإجماع وفيه مسائل

المسألة الأولى

إجماع الأمة حجة خلافاً للنظام والخوارج. احتج الفقهاء بوجوه، الأول قوله تعالى ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾[٦٧٠]. وجه الاستدلال به أنه تعالى حرم متابعة غير سبيل المؤمنين، وترك متابعة سبيل المؤمنين متابعة لغير سبيل المؤمنين، لأن متابعة الغير عبارة عن الإتيان بمثل فعله. ولما دلت الآية على أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، وثبت بالعقل أن ترك متابعة المؤمنين متابعة لغير سبيل المؤمنين، وجب أن يحرم [ترك] متابعة سبيل المؤمنين، فإذا حرم ترك متابعتهم وجب متابعتهم فيكون الإجماع حجة. ولقائل أن يقول: هذا الدليل إنما يتم إن لو ثبت أن متابعة الغير عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير، وذلك باطل، وإلا لزم أن يكون المسلمون أتباعاً لليهود في قولهم: لا إله إلا الله، بل المتابعة عبارة عن الإتيان بمثل ما فعله الغير لأجل أنه فعله ذلك الغير. فأما لو أتى بمثل فعل الغير لا لأجل أنه فعله ذلك الغير، بل لأن الدليل ساقه إليه، لم يكن متابعاً لذلك الغير. إذا ثبت هذا، فنقول: حصل بين متابعة سبيل المؤمنين وبين متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة، وهي أن لا يتبع أحداً، بل يتوقف إلى وقت ظهور الدليل، وإذا حصلت هذه الواسطة، لم يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين، وحينئذ يسقط الاستدلال. السؤال الثاني، هو أن لفظ السبيل لفظ مفرد غير محلى بحرف التعريف، فلا يفيد العموم، بل يكفي في العمل به تنزيله على صورة واحدة. فنحن نحمله على السبيل الذي صاروا مؤمنين، وهو الإيمان، فلم قلتم أن متابعتهم في سائر الأمور واجبة؟

الحجة الثانية للفقهاء الاستدلال بقوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُواْ شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾[٦٧١]. وجه الاستدلال به أنه تعالى وصف مجموع الأمة بكونه وسطاً، والوسط هو العدل. فالموصوف بالعدالة إما كل واحد من آحاد الأمة، وهو باطل قطعاً، أو مجموع الأمة، وذلك يقتضي أن يكون مجموع الأمة موصوفاً بالعدالة، وكل من قال قولاً ليس بحق كان كاذباً والكاذب يستحق الذم، فلا يكون عدلاً، فوجب أن يكون كل ما يقوله مجموع الأمة حقاً. ولقائل أن يقول: قوله ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ خطاب مع الأقوام الحاضرين في ذلك الوقت. فهب أن هذا

---

[٦٧٠] سورة النساء (٤): ١١٥.

[٦٧١] سورة البقرة (٢): ١٤٣.

يدل على أن إجماعهم في ذلك الوقت بعينه حجة، لكنا لا نعرفهم بأعيانهم ولا نعرف أيضاً ذلك الوقت. وأما إجماع سائر الناس في سائر الأوقات، فغير داخل تحت الآية، ولا يمكن أن يقال: إنه لما ثبت أن ذلك الإجماع حجة، وجب أن يكون سائر الإجماعات حجة لانعقاد الإجماع على أنه لا قائل بالفرق، لأنا نقول: هذا إثبات لأصل الإجماع بأضعف أنواع الإجماعات، وهو في غاية الفساد، ثم نقول: سلمنا كون الأمة موصوفة بالعدالة، فلم قلتم أن ذلك يقتضي كونهم عدولاً في كل شيء؟ وتقريره ما ذكرناه من أن الوصف في جانب الثبوت يكفي في العمل بمقتضاه ثبوته في صورة واحدة. فأما إذا قلنا: فلانٌ عالم، فهذا يكفي في العلم به كونه عالماً بشيء واحد، فأما كونه عالماً بكل الأشياء فغير واجب. فنقول: هب أنهم عدول في كل شيء، لكن لِمَ يجوز أن يقال: الخطأ إذا كان من باب الصغائر، فإنه لا يقدح في العدالة؟

الحجة الثالثة في المسألة قوله تعالى ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[٦٧٢]. وجه الاستدلال أنهم لما أمروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر، كانوا معصومين من الخطأ والزلل، فكان قولهم حجة. اعلم أن هذا الاستدلال إنما يتم إذا قلنا: إن المفرد المعرف بالألف واللام يفيد العموم، وقد سبق الكلام فيه. وأيضاً، فهذا خطاب مشافهة. فهب أن أولئك الأقوام كانوا في ذلك الوقت كذلك، فلم قلتم أنهم بقوا بعد ذلك الوقت على تلك الصفة؟ ولم قلتم: إن من جاء بعدهم كان موصوفاً بتلك الصفة؟

الحجة الرابعة قوله عليه السلام: لا تجتمع أمتي على الضلالة. ولقائل أن يقول: هذا خبر واحد، فلا يفيد العلم، والمسألة مسألة علمية. فإن قالوا: الأخبار الكثيرة وردت في هذا الباب وهي بأسرها دالة على أن الإجماع حجة، فصارت هذه الأخبار الكثيرة جارية مجرى الأخبار الكثيرة الواردة في شجاعة علي رضي الله عنه وسخاء حاتم، فإن كل واحد منها، وإن كان من باب الآحاد، إلا أن مجموعها يفيد العلم، فنقول: إما أن يقال بأن القدر المشترك بين هذه الأخبار هو أن الإجماع حجة، أو القدر المشترك بينها شيء يلزم من ثبوته أن الإجماع حجة، أو لا ذلك ولا هذا. فإن كان الأول وجب أن يحصل التواتر في كون الإجماع حجة، وذلك باطل لأن المخالفين نازعوا فيه والموافقين إنما أثبتوا كونه حجة بالدليل، فلو حصل النقل المتواتر فيه لكان جارياً مجرى العلم بشجاعة علي وسخاء حاتم، ومعلوم أن ذلك باطل.

وبهذا الحرف يظهر الفرق بين هذه الأخبار وبين الأخبار الواردة في شجاعة علي رضي الله عنه وسخاء حاتم، لأن القدر المشترك بين هذه الأخبار هو شجاعة علي وسخاء حاتم، لأنه لما كان الأمر كذلك لا

---

[٦٧٢] سورة آل عمران (٣): ١١٠.

جرم صار هذا المعنى معلوماً متواتراً، فلو كان الأمر في مسألتنا كذلك، لوجب حصول التواتر عن الرسول صلى الله عليه وسلم في أن الإجماع حجة، ومعلوم أن أحداً لم يقل بذلك. أما الوجه الثاني، وهو ادعاء أن هذا القدر المشترك بين هذه الأخبار ثبوت شيء يلزم منه كون الإجماع حجة، فلا بد من الإشارة إليه ليعرف أنه حق أو باطل. سلمنا صحة الخبر، لكن الضلالة اسم للباطل الذي يعظم بطلانه، ولا يلزم من نفي الباطل المكيف بكيفية العظمة نفي أصل الباطل.

الحجة الخامسه: قال إمام الحرمين رحمه الله: إن إجماع الجمع العظيم على القول الواحد لا يعقل إلا لدليل قاهر جمعهم عليه، وهو منقوض بإطباق النصارى على القول بالتثليث وصلب عيسى عليه السلام، فهذه الوجوه هي أقوى ما قيل في هذا الباب. والمعتمد أن يتمسك بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾[٦٧٣] أمرنا بالكون مع الصادقين، فالمراد من ذلك الصادق إما من يكون صادقاً في بعض الأمور أو من يكون صادقاً في كل الأمور. والأول باطل، وإلا لكان ذلك أمراً بموافقة كلا الخصمين، لأن كل واحد منهما صادق في بعض الأمور. ولما بطل هذا، ثبت أن المراد من كان صادقاً في كل الأمور. ثم نقول: إما أن يكون المراد وجوب متابعته في بعض الأمور، وهو باطل، لأن ذلك البعض غير مبين في هذه الآية، وحينئذ يلزم الإجمال والتعطيل، أو المراد وجوب متابعته في كل الأمور، وهو المطلوب. ثم نقول: ذلك الصادق الذي تجب متابعته في كل الأمور، إما مجموع الأمة أو بعضهم. والقسم الثاني باطل، لأنه تعالى لما أمرنا بالكون معهم وجب أن نكون قادرين على الكون معهم. وإنما نقدر على الكون معهم إذا عرفناهم بأعيانهم، لكنا نعلم بالضرورة أنا لا نعرف أحداً نقطع فيه بأنه من الصادقين. وإذا كان كذلك، كانت القدرة على الكون معهم فائتة، وذلك يقتضي أن يكون المراد من هذه الآية غير هذا القسم. وإذا بطل هذا، وجب أن يكون الصادقون الذين أمرنا الله تعالى بالكون معهم مجموع الأمة، وإلا لبقيت الآية معطلة، وذلك يدل على أن الإجماع حجة.

احتج المخالف بوجوه، الأول أن العلم بأن هذا القول قول لكل الأمة يقتضي العلم بصفة صفات كل الأمة، والعلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته. ينتج أن العلم بأن هذا القول قول لكل الأمة مشروط بالعلم بجميع أشخاص الأمة. ولما كان العلم الضروري حاصلاً بأنا لا نعرف جميع أشخاص الأمة، استحال أن نعرف القول المخصوص أنه قول لكل الأمة، وإذا كان العلم بحصوله ممتنعاً امتنع كونه حجة. نعم، لا نزاع في أنه قد يحصل عند الإنسان عدم العلم بالمخالفة، أما أن يحصل عنده العلم بعدم المخالفة [فلا]، والمعتبر الثاني لا الأول، لأنه لا يلزم من عدم علمي بالشيء عدم ذلك الشيء. فإن

---

[٦٧٣] سورة التوبة (٩): ١١٩.

قالوا: إنا نعرف أن جميع هذه الأمة مقرون بنبوة محمد عليه السلام ومقرون بوجوب الصلوات الخمس، وإن كنا لا نعرف كل آحاد الأمة. قلنا: أمة محمد عليه السلام عبارة عن المقرين بنبوته، فكان قولنا: الأمة مقرون بنبوة محمد عليه السلام، جارياً مجرى قولنا: كل من أقر بنبوة محمد عليه السلام فهو مقر بنبوته. وأما قولنا: الأمة مقرون بوجوب الصلوات الخمس، فنقول: هب أنا لا نعلم فيه مخالفاً، فأما أن نعلم أنه لا مخالف فيه، فهو بعيد. فربما كان بعضهم مقراً بنبوة محمد عليه السلام ومع ذلك فإنه أنكر وجوب الصلاة لشبهة ركيكة وقعت في قلبه. وكيف لا نقول ذلك، وقد رأينا في كتب المقالات أن ابن مسعود رضي الله عنه أنكر كون الفاتحة من القرآن، وعن الخوارج أنهم قالوا: لا تجب الصلاة إلا في طرفي النهار لقوله تعالى ﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ﴾[٦٧٤]؟

الحجة الثانية أنه لو ثبت الإجماع لثبت إما بدليل ظني أو بدليل قطعي. والأول باطل، لأن القائلين بصحة الإجماع قد اتفقوا على أنه من المسائل القطعية، وإثبات المطلوب القطعي بالدليل الظني باطل، فثبت أنه لو ثبت لثبت بدليل قطعي، وذلك القطعي إما العقل أو النقل. والأول باطل، لأنه لا مجال للعقل في ذلك. والثاني أيضاً باطل، لأن النقل لا يكون قطعياً إلا بشرطين، أحدهما أن يكون منقولاً نقلاً متواتراً، الثاني أن تكون تلك الألفاظ دالة على هذا المعنى دلالة قطعية، لا يبقى للاحتمال فيها مجال. ولو حصل مثل هذا الدليل لعرفه الكل، ولو كان كذلك لارتفع الخلاف، وحيث لم يكن الأمر كذلك، بطل القول بكون الإجماع حجة.

والحجة الثالثة أن الله تعالى نهى كل الأمة عن القول الباطل والفعل الباطل، فقال جل ذكره ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٦٧٥] وقال تعالى ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾[٦٧٦] والنهي عن الشيء لا يجوز إلا عند جواز الإتيان بالمنهي عنه، وذلك يدل على جواز إتيان مجموع الأمة بالباطل.

الرابع أنه لم يجر ذكر الإجماع في خبر معاذ رضي الله عنه، ولو كان حجة لما جاز الإخلال بذكره عند مساس الحاجة إليه، لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

الخامس أن إجماع الناس على ذلك الحكم المعين، إما أن يكون لدليل دلهم على صحة ذلك الحكم، أو لأمارة ساقتهم إليه، أو لا لذلك ولا لهذا. فإن كان الأول، فالواقعة التي أجمع عليها علماء العالم تكون واقعة عظيمة، ومثل هذه الواقعة مما تتوفر الدواعي على نقل دليلها القاطع، فكان يجب اشتهار تلك الدلائل وبلوغها إلى حد التواتر، وحينئذ لا يبقى في التمسك بالإجماع فائدة. وإن كان إجماعهم لأمارة،

---

[٦٧٤] سورة هود (١١): ١١٤.

[٦٧٥] سورة البقرة (٢): ١٦٩.

[٦٧٦] سورة البقرة (٢): ١٨٨.

فهذا باطل، لأن الأمارات أمور ظنية، والأمور الظنية مما تختلف أحوال الناس فيها، فيمتنع اتفاق الخلق العظيم على موجبها، ولأن كثيراً من الأمة قالوا: الأمارة ليست بحجة، وحينئذ لا يكون قولهم أمارة. فإن كان ذلك الإجماع لا دلالة ولا أمارة، كان ذلك خطأ بالإجماع. فلو أجمعوا عليه، لكانوا مجمعين على الخطأ، وذلك يقدح في صحة الإجماع.

السادس أن نقول: إجماعهم على ذلك الحكم، إن كان لا عن دليل، كان ذلك باطلاً يقدح في كون الإجماع حجة، وإن كان عن دليل، كان ذلك الدليل شيئاً سوى الإجماع، لأن الإجماع يحصل بعد الوقوف على الحكم، والدليل يجب أن يكون سابقاً على ثبوت الحكم. فهذا يقتضي أنهم إنما أمروا بذلك الحكم لدليل آخر سوى الإجماع، فلو كان الإجماع حجة، وقد ثبت أنهم إنما أجمعوا على ذلك الحكم بطريق آخر سوى الإجماع، فحينئذ يلزم أنه يجب علينا إثبات هذا الحكم بطريق آخر سوى الإجماع، ولو كان الأمر كذلك، فحينئذ يصير الإجماع ضائعاً. فثبت أن القول بكون الإجماع حجة يقتضي ثبوته إلى عدمه، فكان القول به باطلاً.

السابع أن المجمعين إنما أجمعوا على ذلك الحكم بدليل آخر لهم على صحة ذلك الحكم. وقبل وصولهم إلى ذلك الدليل كانوا مجوزين لثبوت ذلك الحكم ولعدمه، فهذا يقتضي انعقاد الإجماع بينهم قبل معرفة دليل ذلك الحكم على أنه كما جاز القول بثبوت هذا الحكم فإنه يجوز القول بعدمه، فلو صار هذا الإجماع مانعاً من القول بما يخالف ذلك الحكم لزم تناقض الإجماعين، وذلك يوجب بطلان الإجماع. فإن قالوا: لِمَ يجوز أن يقال: إن الإجماع الأول كان مشروطاً بأن لا يوجد دليل يوجب القطع بثبوت هذا الحكم، فلما وجد الإجماع الثاني وجب القطع بعد ثبوت هذا الحكم، لا جرم زال شرط الإجماع الأول، فزال بزوال شرطه؟ قلنا: إذا جوزتم كون الإجماع مشروطاً بشرط، فلم لا يجوز في هذا الإجماع الثاني أن يقال: إنما يوجب القطع بثبوت هذا الحكم بعينه إذا لم يوجد معارض أقوى منه، وإذا وجد ذلك المعارض لم يبق هذا الإجماع معتبراً، وعلى هذا التقدير فإنه لا يستقيم شيء من الإجماعات وخرج الكل عن كونه حجة.

الجواب عن الأول أن معرفة جميع الأمة [كانت] ممكنة في زمان الصحابة، فلهذا قال أهل الظاهر أنه لا حجة إلا في إجماع الصحابة بمعنى أنه لا يمكن معرفة حصول الإجماع إلا في ذلك الزمان، وهذا هو المختار عندنا. وعن الثاني أنه إنما ثبت الإجماع بدلائل ظنية، وهذه المسألة عندنا ليست من القطعيات، بل من الاجتهادات. وعن الثالث، لم لا يجوز أن يقال: ذلك النهي ليس خطاباً مع الكل، بل مع كل واحد، والفرق بين الكل وبين كل واحد معلوم بالضرورة، ونحن إنما ندّعي عصمة الكل، لا عصمة كل واحد. وعن الرابع أنه عليه السلام إنما ترك حكم الإجماع في خبر معاذ رضي الله عنه لأن

الإجماع لا يكون حجة في زمان النبي عليه السلام. وعن الخامس، لم لا يجوز أن يقال: إن إجماعهم كان عن دليل، لكنهم ما نقلوه إلينا اكتفاء منهم بحصول الإجماع، فإنه متى حصل الدليل الثاني كان الباقي لغواً. وعن السادس أن إثبات الحكم بطريق لا يمنع إثباته بطريق آخر.

[الكاتبي:]
قال: العلم بصفة الشيء[٦٧٧] مشروط بالعلم بذاته.
قلنا: لا نسلم، وقد مر تحقيق هذا قبل.
قال: أمة محمد عليه السلام عبارة عن المقرين بنبوته، إلى آخره.
قلنا: أمة محمد عليه السلام لا يخلو إما أن تكون عبارة عن المقرين بنبوته أو لم تكن. وأيا ما كان توجه النقض. أما إذا لم تكن عبارة عنهم، فلأنه حينئذ يصدق قولنا: كل من أقر بنبوته فهو مقر بنبوته، وذلك يستدعي العلم بصفة من صفات تلك الأشخاص، وإن كنا لا نعرفهم بأشخاصهم فتوجه النقض أيضاً. ولا يمكن منع صدق هذه القضية بناء على عدم الموضوع في الخارج، لأنا نعلم بالضرورة وجود شخص مقر بنبوة محمد عليه السلام، فليس هو يهودياً وليس هو نصرانياً، مع أنا لا نعرف جميع أشخاص الأمة، وعندها ظهر أنه لا حاجة إلى ما قاله الإمام في جواب هذه الشبهة: وهو أن الإجماع[٦٧٨] هو الحاصل في زمان الصحابة، لأن معرفة جميع الأمة كانت ممكنة في زمانهم.
قال: وعن السادس أن إثبات الحكم بطريق لا يمنع من إثباته بطريق آخر.
قلنا: تحقيق الجواب هو أن يقال: لا نسلم أنه حينئذ يجب علينا إثبات هذا الحكم بطريق آخر سوى الإجماع، بل يجب علينا إثبات ذلك الحكم بأحد الدليلين، إما الإجماع أو ذلك الدليل. أما إثباته بذلك الدليل على التعيين، فغير لازم مما ذكرتم. والجواب عن السابع أن يقال: لم قلتم بأنه يلزم من اشتراط اتصاف[٦٧٩] الإجماع بكونه حجة لعدم وجدان دليل آخر أقوى منه عدم كونه حجة؟ فإنه لا يلزم من حصول صفة لشيء بشرط عدم حصول ما لذلك الشيء مطلقاً، وإنما يلزم ذلك إن لو لم يوجد ذلك الشرط أصلاً، وهذا غاية الظهور.

---

[٦٧٧] الشيء: للشيء، أ.
[٦٧٨] الإجماع: + الحجة، أ.
[٦٧٩] اتصاف: الاتصاف، أ.

[ابن كمونة:]

قال معتذراً للإمام[٦٨٠] عن كونه لم يجب عن الأمر السابع من الأمور التي حكاها عن منكري كون الإجماع حجة مع أنه أجاب عما عداه: ولعل الإمام لظهور فساد هذا الوجه ترك جوابه[٦٨١].

أقول: قد أجاب عما هو أظهر منه في كثير من سؤالات هذا الكتاب، فإن كان هذا غنياً عن الجواب كانت تلك أولى، وإن لم يكن غنياً عنه لم يصلح هذا الكلام حينئذ اعتذاراً.

[الرازي:]

المسألة الثانية

قالت الشيعة: دل الدليل على أنه لا بد في كل زمان من أزمنة التكليف من إمام معصوم، فإذا اجتمعت الأمة على قول، اشتمل ذلك الإجماع على قول ذلك المعصوم، وقوله حجة، فيكون الإجماع حجة بهذا الاعتبار. فيقال لهم: أما دليلكم في إثبات الإمام المعصوم فقد سبق الكلام فيه في علم الكلام. سلمنا بثبوته، لكن لم لا يجوز أن يقال أن ذلك الإمام المعصوم قد أفتى بالباطل على سبيل التقية والخوف؟ وعندكم أن ذلك جائز منه.

المسألة الثالثة

إذا قال بعض أهل العصر قولاً وسكت الباقون عن الإنكار، فذهب الشافعي رضي الله عنه أنه ليس بحجة، وهو المختار. وقال الباقون أنه حجة. لنا أن السكوت يحتمل وجوهاً أخرى سوى الرضا، أحدها أنه سكت للتقية، ثانيها أنه حضر هناك من هو أولى بإظهار الإنكار، ثالثها، لعله اعتقد أن غيره أظهر ذلك الإنكار فسقط ذلك التكليف عنه، لأن إظهار الإنكار على الباطل فرض على الكفاية، فإذا أتى به واحد سقط الفرض عن الباقين. ورابعها أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب، فيجوز لذلك الرجل أن يفتي بما يؤدي إليه اجتهاده، وإن كان يعتقد أن المصيب واحد، لكنه يعتقد أن الخطأ

---

[٦٨٠] للإمام: لفخر الدين، ج.

[٦٨١] مع أنه أجاب ... ترك جوابه: إلى آخره، ج.

فيه من باب الصغائر، فيعفى عنه. خامسها أنه ربما كان الرجل في مهلة النظر، فلم يعرف كونه حقاً أو باطلاً، فلا جرم كان فرضه السكوت. فعلم أن السكوت يحتمل وجوهاً أخرى سوى الموافقة، وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه: لا ينسب إلى ساكت قول. ثم هاهنا بحث، وهو أن الشافعي عول في إثبات خبر الواحد والقياس على أن بعض الصحابة عمل به، ولم يظهر من الباقين إنكار. فكان ذلك إجماعاً، وهذا يناقض ما تقدم ذكره.

المسألة الرابعة

إذا اتفقت الأمة في مسألة على قولين كانوا مطبقين على أن ما يغايرهما باطل، لكن القول الثالث يغايرهما، فوجب كونه باطلاً.

الباب الثامن في الأخبار وفيه مسائل

المسألة الأولى

قال الأكثرون: الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب لذاته. وعندي هذا باطل، لأن التصديق والتكذيب هو الإخبار عن كونه صدقاً أو كذباً، فهذا يقتضي تعريف الخبر بنفس الخبر، وإنه باطل. وأيضاً، الصدق خبر مطابق والكذب خبر مخالف، فالصدق والكذب لا يمكن تعريفهما إلا بالخبر. فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور. وقال المنطقيون أنه القول الذي يوجب شيئاً لشيء ويسلب شيئاً عن شيء، وهذا أيضاً ضعيف، لأن السلب والإيجاب نوعان للخبر، والنوع لا يمكن تعريفه إلا بالجنس، فلو عرفنا الجنس بالنوع لزم الدور. وأيضاً، إسناد أمر إلى أمر قد يكون على سبيل الإخبار، وقد يكون على سبيل الوصف، فلما ذكروه في حد الخبر وجب دخول الوصف فيه. والمختار عندنا أن تصور الخبر تصور بديهي. والدليل عليه أن كل ما يعلم بالضرورة صدق، كقولنا: الواحد نصف الاثنين، وهذا خبر خاص، وتصور الخبر الخاص موقوف على تصور أصل الخبر. فلما كان تصور الخبر بديهياً وجب أن يكون تصور أصل الخبر بديهياً.

[الكاتبي:]

قال: قال الأكثرون: الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب، وهو عندي باطل، إلى آخره.

قلنا: **لا نسلم أن التصديق عبارة عن كونه صدقاً وكذباً، بل التصديق هو الاعتراف بما قاله الغير، والتكذيب هو إنكار ما قاله. ومن البين أن الاعتراف والإنكار لا يدخل في حقيقتها الإخبار.**

وقال: وأيضاً، الصدق خبر مطابق والكذب خبر مخالف، إلى آخره.

[قلنا:] واعلم أن هذا اعتراض على تعريف مقدر للخبر، وهو قولهم: الخبر ما يقال لقائله أنه صادق أو كاذب، وما ذكره من الدور مدفوع عن هذا التعريف، لأنهم إنما عرّفوا الخبر بلفظي الصادق والكاذب لا بحقيقتهما اللتين إحداهما خبر مطابق والأخرى خبر مخالف. فالعلم بهاتين اللفظتين لا يتوقف على العلم بمعناهما وعلى العلم بالخبر لجواز تصور لفظ دون تصور معناه. وإن شئنا، دفعنا الدور والأول بهذا أيضاً.

قال: قال المنطقيون أنه القول الذي يوجب شيئاً لشيء أو يسلب شيئاً عن شيء. وهذا أيضاً ضعيف، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن السلب والإيجاب نوعان للخبر، بل الموجب والسالب نوعان للخبر، والسلب والإيجاب أمران عارضان لنوعي الخبر. والتعريف إنما وقع بالعارضين لا بالنوعين، وتعريف العارضين لا يتوقف على العلم بالمعروضين، فاندفع هذا الدور أيضاً.

ثم قال: **وأيضاً، إسناد أمر إلى أمر قد يكون على سبيل الإخبار، وقد يكون على سبيل الوصف، فلما**[٦٨٢] **ذكروه في حد الخبر وجب**[٦٨٣] **دخول الوصف فيه.**

[قلنا:] اعلم أن هذا أيضاً قدح في تعريف مقدر للخبر، فإن بعضهم عرّفوا الخبر بأنه الذي يحكم فيه بإسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً، وهو مدفوع، **لأن اتصاف الشيء بالشيء قد يكون على سبيل الإخبار وقد يكون على سبيل التقييد.** مثال الأول قولنا: زيد كاتب، ومثال الثاني قولنا: الحيوان الناطق، فقوله: الإسناد قد يكون على سبيل الوصف، إن عنى به الاتصاف بالمعنى الأول، فمسلم، ولكن لم قلتم بأنه يلزم دخول ما ليس بخبر في الخبر؟ وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن الاتصاف بهذا المعنى خبراً، وهو ممنوع. وإن عنى به الاتصاف بالمعنى الثاني فلا نسلم أن ذلك إسناد، **بل الإسناد عندنا ليس إلا في المركبات الخبرية. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل.**

قال: المختار عندنا أن تصور الخبر[٦٨٤] تصور بديهي، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأنه يلزم من كون العلم بصدقه بديهياً أن يكون العلم بخبريته بديهياً؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان أحد العلمين عين الآخر مستلزماً له، وهو ممنوع. ألا ترى أنا لو عرضنا هذه القضية على من يمارس شيئاً من الصنائع العلمية فإنه يجزم بصدقه ويتوقف في كونه خبراً أو ليس؟ وبالجملة فنحن في مقام المنع، فعليكم البرهان على ذلك.

---

[٦٨٢] فلما: فما، أ.

[٦٨٣] وجب: يوجب، أ.

[٦٨٤] الخبر: ماهية، أ.

[ابن كمونة:]

قال في مسألة تعريف الخبر: لا نسلم أن التصديق عبارة عن كونه صدقاً وكذباً، بل التصديق هو الاعتراف بما قاله الغير، والتكذيب هو إنكار ما قاله. ومن البيّن أن الاعتراف والإنكار لا يدخل في حقيقتها الإخبار، إلى آخره[٦٨٥].

أقول: الاعتراف لفظ مرادف للتصديق بمعنى الحكم بأن القول صدقاً، والإنكار لفظ مرادف للتكذيب بمعنى الحكم بأن القول[٦٨٦] كذباً، إما الحكم الذهني أو القول اللساني الذي يفهم ذلك الحكم منه، وليس للاعتراف والإنكار مفهوم مغاير لذلك. وعلى هذا لا[٦٨٧] يندفع إشكال[٦٨٨] صاحب الكتاب بهذا الوجه[٦٨٩]، لكنه يندفع بالوجه الثاني الذي أجاب به الإمام المعترض عن اعتراض التعريف الثاني المقدر.

قال على قوله في المسألة المذكورة: وأيضاً، إسناد الأمر إلى أمر قد يكون على سبيل الإخبار، وقد يكون على سبيل الوصف فلما[٦٩٠] ذكروه في حد الخبر، وجب دخول الصفة فيه. واتصاف الشيء بالشيء قد يكون على السبيل الإخبار، وقد يكون على السبيل التقييد، إلى قوله: بل الإسناد عندنا ليس إلا في المركبات الخبرية. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد من الدليل[٦٩١].

أقول: تخصيص الإسناد بالمركبات الخبرية ليس على مقتضى أصل اللغة، ولا هو معروف في شيء من الاصطلاحات، بل يستعار للوصف التقييدي كما يستعار للوصف الخبري، ثم أي دليل يطلب على الأمور الاصطلاحية، حتى يقول: لا بد له من دليل؟ وإذا كان الإسناد قد يستعمل تارةً بمعنى الإخبار وتارةً بمعنى التقييد، فإن عرّف الخبر بمطلق الإسناد لم يكن التعريف مانعاً من دخول ما ليس بخبر فيه، فهو خطأ. وإن عرفه بالإسناد بمعنى التقييد، فهو ظاهر الفساد. وإن عرفه بالإسناد الخبري فقد عرف الشيء بما لا يعرف إلا بذلك الشيء، وهو دور.

---

[٦٨٥] لا نسلم أن التصديق ... إلى آخره: إلى آخره، ج.

[٦٨٦] صدقاً والإنكار ... بأن القول: -، ج.

[٦٨٧] لا: إضافة فوق السطر، ج.

[٦٨٨] إشكال: + كمال، ب.

[٦٨٩] بهذا الوجه: بهذه الوجوه، ج.

[٦٩٠] فلما: فيما، ب.

[٦٩١] وقد يكون على السبيل ... لا بد من الدليل: إلى آخره، ج.

[الرازي:]

المسألة الثانية

الخبر إما أن يعلم كونه صدقاً وإما أن يعلم كونه كذباً، وإما أن يتوقف فيه. أما الذي يعلم كونه صدقاً فهو على قسمين، لأنه إما أن يعلم أولاً حصول المخبَر عنه، فيستدل بذلك على كون الخبر صادقاً، وإما أن يعلم أولاً كون الخبر صدقاً، ثم يستدل به على وقوع المخبر عنه.
أما القسم الأول، فهو ما إذا علم ببديهة العقل أو بالحس أو بدليل حصول شيء، فإذا أخبر عن حصوله فحينئذ يعلم كون الخبر صادقاً. وأما القسم الثاني، وهو ما إذا عرف أولاً كون الخبر صدقاً، ثم يستدل بذلك على حصول المخبر عنه، فهذا على أقسام، الأول خبر الله تعالى، فإنه يجب أن يكون صدقاً، لأن الكذب صفة نقص، وهو على الله محال، والعلم به ضروري. وأما القائلون بتحسين العقل وتقبيحه، فإنهم قالوا: الكذب قبيح لذاته وهو كونه كذباً، والله تعالى عالم بقبح القبائح وبكونه غنياً عنه، وكل من كان كذلك امتنع صدور القبيح عنه.
والثاني خبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك أنه ادّعى كونه صادقاً وأثبت بالمعجزة صدقه في دعواه، فوجب القول بكونه صادقاً. فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: إنه ادّعى كونه صادقاً في ادّعاء النبوة، وثبت بالمعجزة كونه صادقاً في هذه الدعوى، ولا يلزم من كونه صادقاً في هذه الدعوى كونه صادقاً في جميع الدعاوى؟ قلنا: لا معنى للنبوة إلا كونه مبلغاً للأحكام من الله تعالى. فإذا جوزنا كذبه في شيء من هذا، فقد بطلت النبوة، وإن لم نجوز ذلك، فهو المقصود. الثالث أنه لما ثبت أن مجموع الأمة معصومون عن الكذب كان قولهم صدقاً. الرابع، كل من أخبر الله تعالى عنه، أو أخبر رسول الله عليه السلام، أو دل الإجماع على كونه صادقاً، ثبت الحكم فيه.
الخامس القرائن، إذا حصلت مع قول الواحد، فقد يفيد العلم، كما إذا علمنا أن رجلاً كان مريضاً، ثم أن ولده خرج حافياً حاسراً مشقوق الجيب منادياً بالويل والثبور، فإنه يحصل العلم بأن ذلك الإنسان قد مات. وهذه القرائن غير مطردة، فإنه يمكن أن يظهر أن ذلك الإنسان لم يمت، وأنه أظهر الموت لغرض آخر، إلا أن ذلك لا يقدح في كون القرائن مفيدة للعلم في الجملة.
السادس التواتر، وفيه أبحاث، الأول في شرائط التواتر وهي ثلاثة، أحدها أن يكون المخبر عنه محسوساً. أما لو أخبر أهل الشرق والغرب عن حدوث العالم ووحدة الله تعالى لم يحصل العلم بمجرد ذلك الخبر. الثاني كون المخبرين بحالة يمتنع اتفاقهم على الكذب، وتلك الحالة المانعة عن إمكان الكذب

قد تكون ببلوغ المخبرين في كثرتهم إلى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب، وقد تكون بحصول سائر القرائن. وهذان الشرطان كافيان في كون الخبر المتواتر مفيداً للعلم، إذا كان المخبرون يخبرون عن المشاهدة. فأما إن أخبروا أن قوماً أخبروهم بأن الأمر كذلك، وجب اعتبار الشرطين المذكورين في تلك الواسطة. البحث الثاني في أن الخبر المتواتر يفيد العلم، وتقريره أنا لما سمعنا أن في الدنيا بلدة يقال لها الصين وجدنا نفوسنا ساكنة من وجود هذه البلدة، ولما سمعنا أنه كان في الدنيا إنسان يقال له موسى وعيسى وجدنا نفوسنا ساكنة، وذلك يدل على أن الخبر المتواتر يفيد العلم. البحث الثالث، قال الكعبي: العلم الحاصل عقيب سماع الخبر المتواتر نظري، وقال الباقون أنه ضروري، وهو المختار، لأن هذا العلم يحصل للعوام والأطفال، مع أن الدليل الذي يذكر في كون الخبر المتواتر مفيداً للعلم دليل دقيق على ما بيناه في كتاب المحصول، وبينا أن العلم الظاهر الحاصل لكل أحد بالطريق الخفي محال. البحث الرابع أنه ليس للتواتر عدد يستدل بحصوله على حصول العلم به. فإن كل عدد يفرض في القوة والضعف، فالعلم الضروري حاصل إن حصل ذلك العدد بنقصان واحد أو اثنين يساويه في القوة والضعف. فمتى علمنا حصول العلم، علمنا أن الأحوال الموجبة للعلم كانت حاصلة على سبيل التمام والكمال. البحث الخامس: متى سمعنا الخبر على الحد الذي يسمعه غيرنا، ولم يحصل العلم، علمنا قطعاً أنه غير متواتر. ومثاله أن الروافض يدّعون التواتر في النص على إمامة علي كرم الله وجهه. فلما سمعنا هذا الخبر المتواتر الذي يذكرونه في إمامة علي على الوجه الذي سمعوه، وما أفاد البتة ظن الصدق فضلاً عن اليقين، فذلك يدل على كذب ذلك الخبر.

المسألة الثالثة في أقسام الخبر الذي يعلم كونه كذباً

الأول، كل ما علم ثبوته ببديهة العقل أو بالحس أو بالدليل فالخبر على خلافه يكون كذباً. ويتفرع عليه أن كل خبر نقل عن النبي عليه السلام مما يوهم الباطل كالتشبيه وغيره، فإن كان يحتمل نوعاً من التأويل اللائق، لم يقطع بكونه كذباً، وإن لم يحتمل إلا التأويل البعيد وجب القطع إما بكذبه، أو بأنه عليه السلام كان قد تكلم قبله أو بعده بكلام يزيل تلك الشبهة والناقل أخل بنقله، لأنا لو لم نعتقد ذلك يلزم أن يقال أنه عليه السلام كان جاهلاً بالله تعالى، والجاهل بالله تعالى لا يكون نبياً. الثاني أن يكون متناقضاً في نفسه، كقول القائل: كل كلامي كذب، فإنه بتقدير أن يقال أنه كان كاذباً في كل ما تكلم به في الزمان المتقدم، فقد كان صادقاً في الإخبار عن أنه كان كاذباً، وبتقدير أن يكون كاذباً في هذا الكلام، فقد كان صادقاً في كل ما تقدم، وهذا بخلاف قوله: كل كلامي صدق، فإنه لا يمتنع كونه

صادقاً في كل ما تقدم وفي هذا الكلام أيضاً. الثالث، الشيء الذي يتقدر وقوعه تتوفر الدواعي على نقله، فإذا لم يشتهر دل على أنه لم يوجد، لأن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم. بهذا الطريق عرفنا أن القرآن لم يعارض وأنه لم يوجد النص الجلي على إمامة علي رضي الله عنه. وسائر معجزات النبي عليه السلام فهي، وإن كانت بحيث تتوفر الدواعي على نقلها، إلا أنه حصلت الغنية عن نقلها بثبوت نبوته بالقرآن، فلذلك بقيت سائر المعجزات في مرتبة الآحاد. وأما أعمال الصلاة، مثل قراءة الفاتحة ورفع اليدين وكون الإقامة مثنى أو فرادى، فهي ليست من الوقائع العظيمة.

[الكاتبي:]

قال: والثاني أن يكون متناقضاً في نفسه كقول القائل: كل كلامي كذب، فإنه بتقدير أن يقال أنه كان كاذباً في كل ما تكلم به في[٦٩٢] الزمان المتقدم، [فقد] كان صادقاً في الإخبار عن أنه كان كاذباً، وبتقدير أنه كاذب في هذا الكلام، فقد كان صادقاً في بعض ما تقدم.

قلنا: هاتان الملازمتان متلازمتان، وكل واحدة منهما مستلزمة لاجتماع النقيضين. أما تلازمها، فظاهر لكون كل واحدة منهما عكس نقيض الأخرى. وأما استلزام كل واحد منهما لاجتماع النقيضين، وذلك بأن يقال بالنسبة إلى الملازمة الثانية: هذا الكلام لا يخلو إما أن يكون صادقاً أو لم يكن. فإن كان صادقاً يلزم اجتماع النقيضين ضرورة كون هذا فرداً من أفراد كلامه، وإن كان كاذباً يلزم صدق بعض ما تقدم لتحقيق ملزومه، فيلزم اجتماع النقيضين أيضاً. وإن شئت، رددت الكلام المتقدم، وهكذا تقول بالنسبة إلى الملازمة الأولى. واعلم أن هذه مغالطة صعب حلها على كثير من أهل النظر.

وحلها أن نقول: لا نسلم أن هذا الكلام إن كان كاذباً يلزم أن يكون بعض كلامه المتقدم صادقاً، وهذا لأن كذبه إنما يتحقق بعد ثبوت مدلول لفظه. ومدلول لفظه أن يكون هذا القول صادقاً أو كاذباً، فكذبه بعدم ثبوت هذا المجموع. وذلك لا يستلزم صدق بعض ما تقدم من كلامه لجواز أن يكون انتفاء المجموع بانتفاء الصدق.

[٦٩٢] تكلم به في: تقدم من، أ.

[الرازي:]

المسألة الرابعة

اعلم أن المراد في أصول الفقه بخبر الواحد الخبر الذي لا يفيد العلم واليقين. ومذهب الجمهور أن العمل به واجب في الجملة خلافاً لقوم. واحتج المثبتون بأشياء، الحجة الأولى قوله تعالى ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[٦٩٣]، وجه الاستدلال أن الفرقة ثلاثة والطائفة من الفرقة، إما اثنان وإما واحد. وقد أوجب الله تعالى على كل طائفة أن يتفقهوا في الدين لغرض أن ينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، ثم أوجب على أولئك السامعين لتلك الإنذارات الحذر، لأن قوله تعالى ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ كلمة الرجاء، وهو على الله محال، فوجب حمله على الإيجاب. ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون المراد من ذلك الإنذار هو الإنذار بالفتوى؟ وهذا أولى، لأنه تعالى رتب هذا الإنذار على التفقه في الدين، والإنذار الموقوف على التفقه في الدين هو الفتوى.

الحجة الثانية ما روي أن النبي عليه السلام كان يبعث رسله إلى القبائل لتعليم الأحكام، وذلك يدل أن خبر الواحد حجة. ولقائل أن يقول: لعله كان يبعث أولئك الآحاد لأجل الفتوى، وعندنا أن فتوى الواحد واجب العمل بها، وإنما النزاع في أن المجتهد هل يجوز له أن يفتي بناء على خبر الواحد؟ وما ذكرتموه لا يدل عليه. والدليل على الفرق بين البابين أن الفتوى تقتضي ثبوت حكم في حق شخص معين في زمان معين، وأما التمسك بخبر الواحد فإنه يوجب شرعاً باقياً على كل المكلفين إلى قيام يوم القيامة، بل الظاهر أن الحق ما ذكرناه، لأن أولئك القبائل كانوا عوام، فكانوا محتاجين إلى المفتي، ولم يكن بينهم مجتهد حتى يقال أنه كان يجتهد بناء على خبر الواحد.

الحجة الثالثة أن بعض الصحابة عمل بمقتضى خبر الواحد، وسكت الباقون عن الإنكار، ومتى عمل البعض وسكت الباقون عنه حصل الإجماع. وإنما قلنا أنه عمل بعض الصحابة بمقتضى خبر الواحد، لأنهم عملوا عند سماع ذلك الخبر على وفق ذلك الخبر، فوجب أن يكون لأجله. بيان الأول بالروايات، وبيان الثاني هو أن الظاهر عدم غيره. وأما أنه سكت الباقون عن الإنكار، فهو أنه لو حصل ذلك الإنكار لاشتهر، ولو اشتهر لنقل، ولو نقل لوصل إلينا، ولما لم يصل إلينا، علمنا أنه لم يوجد. وأما أنه متى حصل عمل البعض وسكت الباقين عن الإنكار حصل الإجماع فلأنه لو كان ذلك

---

[٦٩٣] سورة التوبة (٩): ١٢٢.

باطلاً لوجب إظهار الإنكار، وإلا لكانت الأمةِ مجمعين على الخطأ، وذلك باطل. فوجب أن يكون ذلك الحكم حقاً، وهو المطلوب.

اعلم أن هذا الكلام دليل عول عليه الأصوليون في إثبات خبر الواحد وفي إثبات القياس وجواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبالقياس وفي إثبات أن العام المخصوص حجة وفي إثبات أن المراسيل حجة، وكان النصف من مسائل الأصول متفرعاً على هذا الدليل. فنقول: لا نسلم أن بعض الصحابة عمل على وفق خبر الواحد. وأما الروايات، فإن ادعيتم بلوغها إلى حد التواتر، فهو ممنوع، وإن ادعيتم أنها من باب الآحاد كان ذلك إثباتاً لخبر الواحد بخبر الواحد. الثاني، هب أنهم عملوا على وفق ذلك الخبر، فكيف علمتم أنهم إنما أقدموا على ذلك العمل لأجل ذلك الخبر؟ ولم لا يجوز أن يقال أنهم عند سماع ذلك الخبر تذكروا دليلاً آخر؟ وقوله: الأصل عدم الغير، قلنا: هذا مسلم، إلا أن دليلكم يصير ظنياً ويخرج عن كونه يقيناً. الثالث: سلمنا أن بعض الصحابة عمل بخبر الواحد، فلم قلتم أن الباقين سكتوا؟ وقوله: لو أنكروا لاشتهر، ولو اشتهر لنقل، ولو نقل لوصل إلينا، لكنه لم يصل إلينا. قلنا: كل واحدة من هذه المقدمات الثلاثة مقدمة ظنية ظناً ضعيفاً. وأيضاً، قوله: لوصل إلينا، قلنا: إن أريد به أنه كان يجب وصوله إلى كل واحد منا، فهذا بعيد، لأنه كيف يمكن ادعاء أنه كان ما ذكره الصحابة يجب أن يصل إلى كل واحد منا. وإن أريد به أنه كان يجب وصوله إلى واحد من أهل الزمان، فهذا مسلم، لكن المعلوم عندي حال نفسي، لا حال غيري، فكيف يعرف أنه لم يصل؟ الرابع: هب أنه عمل به البعض وسكت الباقون، فلم قلتم أن هذا يفيد الإجماع؟ وتقريره ما ذكرناه في باب الإجماع أن هذا النوع من الإجماع ضعيف جداً. الخامس: ما ذكرناه في باب العموم أن حكاية الحال لا عموم لها، فيكفي في العمل بمقتضى هذا الدليل الذي ذكرتم إثبات أن نوعاً من أنواع خبر الواحد حجة، ولا يفيد العموم، ثم إن ذلك النوع غير معلوم بعينه، فعلى هذا لا نوع من أنواع خبر الواحد إلا ويبقى مجهولاً في أنه هل هو ذلك النوع الذي أجمعوا على قبوله أو هو غيره، وعلى هذا التقدير يخرج الكل عن أن يكون حجة. السادس: إنكم تتوسلون بهذا البيان الذي ذكرتم إلى أنهم أجمعوا على أن كل واحد من أخبار الآحاد حجة، أو إلى أنهم أجمعوا على أن ذلك الخبر الذي ذكروه ونقلوه حجة. وأما الأول: فممنوع، وما الدليل عليه؟ وأما الثاني، فإنه يفيد أنهم أجمعوا على ذلك الخبر الذي نقلوه حجة، وعلى هذا التقدير يكون ذلك الخبر خبراً واحداً تأكد بالإجماع. فلم قلتم: إن خبر الواحد إذا تأكد بالإجماع لما كان حجة وجب أن يكون الخبر الواحد الخالي من تأكيد الإجماع يجب أن يكون حجة؟

الحجة الرابعة: أجمعنا على أن الخبر الذي لا نقطع بصحته مقبول في الفتوى وفي الشهادات، فوجب أن يكون مقبولاً في الروايات، والجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة. ولقائل أن

يقول: القياس لا يفيد إلا الظن الضعيف. وأيضاً، الفرق ثابت، لأن الحكم الحاصل بسبب الشهادة والفتوى لا يفيد شرعاً باقياً على جميع المكلفين إلى يوم القيامة. أما خبر الواحد فإنه بتقدير صحته يفيد ذلك. وأيضاً، إذا أثبتم خبر الواحد بالقياس لزم أن يكون خبر الواحد أضعف حالاً من القياس، وذلك باطل بالإجماع. وإذا كان كذلك فالحكم الذي يطلبونه هو كون خبر الواحد حجة بحيث يكون أعلى حالاً من القياس، وذلك لا يفيده هذا الدليل. والذي يفيده هذا الدليل فهو باطل بالإجماع فسقط هذا الدليل.

الحجة الخامسة: هو أن العمل بخبر الواحد وبالقياس يفيد دفع ضرر مظنون، فكان العمل به واجباً. بيان الأول أن الراوي العدل إذا أخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أمر بذلك الفعل فقد حصل ظن أنه وجد ذلك الأمر، وعندنا مقدمة يقينية، وهي أن مخالفة الرسول عليه السلام توجب العقاب، فحينئذ يحصل من ذلك الظن ومن هذا العلم ظن أنا لو تركنا العمل به صرنا مخالفين مستحقين العقاب. إذا ثبت هذا وجب أن يجب العمل به، لأنه إذا حصل الظن الراجح والجواز المرجوح امتنع العمل بهما لامتناع اجتماع النقيضين، وامتنع الإخلال بهما لامتناع زوال النقيضين، وامتنع إيجاب ترجيح المرجوح على الراجح، لأنه ضد المعقول، فلم يبق إلا إيجاب الراجح، وذلك يقتضي وجوب العمل بخبر الواحد. وأما تقرير هذا الدليل في القياس فهو أنا إذا رأينا الحكم ثابتاً في محل الإجماع، ثم ظننا كونه معللاً بالصفة الفلانية، ثم علمنا أو ظننا حصول الصفة الفلانية في محل النزاع، يحصل حينئذ ظن أن حكم الله تعالى في محل النزاع يساوي حكمه في محل الوفاق.

وعندنا مقدمة يقينية، وهي أن مخالفة حكم الله تعالى توجب العقاب، فحينئذ يحصل الظن بأن ترك العمل بهذا الظن يوجب العقاب وأن العمل بمقتضاه يوجب الخلاص من هذا العقاب. إذا ثبت هذا كان العمل به واجباً للتقرير الذي قدمناه. ولقائل أن يقول: السؤال عليه من وجوه، الأول أن ذلك الظن إنما يبقى لو لم يوجد ما يدل على أن العمل به لا يجوز، أما لما رأينا أن الله تعالى ملأ كتابه من الآيات الدالة على أن العمل بالظن لا يجوز وأن العمل بما لا يعلم لا يجوز، فقد زال ذلك الظن الذي ذكرتموه بالكلية. الثاني، وهو أن ذلك الظن إنما يبقى معتبراً لو لم يحصل ظن أقوى منه بخلافه، وهاهنا قد وجد، لأنه سبحانه وتعالى، لما أنزل القرآن وبيّن فيه الأحكام، فقال في آخر عهد محمد عليه السلام ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[٦٩٤]، وإكمال الدين إنما يكون إذا كان القدر الذي وجد كاملاً وتاماً، ومتى كان ذلك القدر كاملاً تاماً كانت الزيادة عليه لغواً غير معتبرة، وحينئذ لا يبقى للظن الذي ذكرتموه

---

[٦٩٤] سورة المائدة (٥): ٣.

عبرة. الثالث أنا بينا أن القرآن وافٍ ببيان جميع الأحكام، وإذا كان وافياً بجميع الأحكام لم يبق للظن الذي ذكرتموه أثر. الرابع أن الطريق الذي ذكرتموه يوجب أن يكون كل ظن حجة، ولو كان الأمر كذلك، لكان ظن من غلب على ظنه أن خبر الواحد ليس حجة معتبراً، وما أفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلاً. **والمعتمد لنا في إثبات أن خبر الواحد حجة قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾**[٦٩٥]، أمر بالتبين بعد وصفه بكونه فاسقاً، وكونه فاسقاً يناسب أن لا يقبل خبره، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب مشعر بالعلية، فهذا يقتضي أن كونه فاسقاً علة لعدم قبول خبره. إذا ثبت هذا فنقول: خبر الواحد لو لم يجز قبوله لم يبق لكونه فاسقاً أثر في الدفع، لكنا بينا أن النص يدل على ذلك التأثير، فوجب أن يكون خبر الواحد مقبولاً في الجملة.

احتج المخالف على أنه لا يجوز العمل بخبر الواحد والقياس بوجوه، الأول أن خبر الواحد يفيد الظن، فلا يكون حجة. وبيان الأول أن ذلك الواحد لما لم يكن واجب العصمة لم يفد قوله القطع. بيان الثاني أن الله تعالى لما ذكر الظن في كتابه في معرض الذم قال الله تعالى ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[٦٩٦] وقال أيضاً ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾[٦٩٧] وقال الله تعالى ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللهِ الظُّنُونَا﴾[٦٩٨]. وهذا النوع من الآيات كثير، وكلها مذكورة في معرض الذم. وأما عدم العلم، فهو قوله تعالى ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٦٩٩] وقوله تعالى ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٧٠٠] وقوله تعالى ﴿أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٧٠١].

الحجة الثانية أن الحكم الذي دل عليه خبر الواحد، إما أن يكون شرعاً لازماً على كل المكلفين أو ما كان كذلك. فإن كان الأول كان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم إيصاله إلى جميع المكلفين. فإما أن يقال أن إيصاله إلى ذلك الشخص الواحد يقتضي إيصاله إلى جميع المكلفين أو لا يقتضي ذلك. فالأول باطل، لأن ذلك الواحد إن لم يكن واجب العصمة كان في محل السهو والنسيان ومعرض التحريف والإخفاء. وإذا ثبت هذا، ثبت أن إيصاله إليه لا يفيد إيصاله إلى الكل، فكان هذا تقصيراً في الإيصال من الوحي وخيانة منه، وإنه على الرسول عليه السلام محال. أما إن قلنا أن الحكم الذي دل

---

[٦٩٥] سورة الحجرات (٤٩): ٦.
[٦٩٦] سورة النجم (٥٣): ٢٨.
[٦٩٧] سورة الأنعام (٦): ١١٦.
[٦٩٨] سورة الأحزاب (٣٣): ١٠.
[٦٩٩] سورة البقرة (٢): ١٦٩.
[٧٠٠] سورة الإسراء (١٧): ٣٦.
[٧٠١] سورة البقرة (٢): ٨٠.

عليه الخبر الواحد ما كان شرعاً لازماً على كل المكلفين، فحينئذ جعله شرعاً لازماً على كل المكلفين على خلاف دين محمد عليه السلام يوجب كونه باطلاً.

الحجة الثالثة أن من المعلوم بالنقل المتواتر أن الصحابة الذين كانوا يسمعون تلك الألفاظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كانوا يكتبونها، وإذا خرجوا عن حضرة الرسول عليه السلام ما كانوا يكررون على تلك الألفاظ، بل كانت تلك الألفاظ تمر على مسامعهم. ثم إن الواحد منهم كان يروي تلك الألفاظ بعد السنين المتطاولة، وإذا كانوا كذلك كان العلم الضروري حاصلاً بأن هذه الكلمات لا تكون عين تلك الكلمات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم. فإن الرجل الذي تعود تلقف الدروس من الأستاذ وصار ماهراً في هذه الصنعة عديم النظير، إذا ألقى عليه أستاذه درساً، فإن ذلك التلميذ لا يمكنه أن يعيد ذلك الدرس بعين تلك الألفاظ في عين ذلك المجلس، بل لا بد وأن تقع فيه زيادات كثيرة ونقصانات كثيرة، وإذا كان كذلك، فالقوم الذين لم يمارسوا تلقف الألفاظ وحفظها وضبطها إذا سمعوا كلمات وما قرأوها وما أعادوها وما كرروا عليها البتة، ثم أنهم بعد السنين المتطاولة يروونها ويذكرونها، كان العلم الضروري حاصلاً بأن شيئاً من هذه الألفاظ لا يناسب شيئاً من الألفاظ التي ذكرها الرسول صلى الله عليه وسلم. والمعاني أيضاً لا تكون باقية بتمامها، بل التغيرات كثيرة في اللفظ، والمعنى يكون حاصلاً. فثبت أن الظاهر والغالب أن شيئاً من هذه الكلمات ليس من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوجب أن لا يكون شيئاً منها حجة. ولا يقال: الظاهر من حال الراوي أن لا يذكر شيئاً إلا إذا تيقن أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال كلاماً معناه ما ذكره هذا الراوي، لأنا نقول: غرضنا من هذه الحجة بيان أن شيئاً من هذه الألفاظ لا يطابق لفظ الرسول عليه السلام يقيناً مع المعاني فنقول: الشرط في رواية المعاني أن يكون الراوي عالماً بما قبل الكلام وبما بعده، وبالقرائن الحالية والمقالية الصادرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. فإن من المحتمل أن الراوي لما دخل عليه كان قد ذكر كلاماً قبل ذلك تغير حال هذا الكلام بسبب تلك المقدمة، فكان يجب أن لا تقبل إلا رواية العالم والمتين في العلم، إلا أن أحداً ممن يجوز العمل بخبر الواحد لا يعتبر ذلك، فوجب سقوطه.

الحجة الرابعة أن الخبر الواحد إما أن يكون مشتملاً على مسائل الأصول، وهي الكلام في ذات الله تعالى وفي صفاته وفي أفعاله، وإما أن يكون مشتملاً على مسائل الفروع، وهي بيان الأحكام والشرائع. أما الأول فباطل، لأن تلك المطالب يجب أن تكون يقينية، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن. أما الثاني فباطل، لأن تلك الأحكام لما كانت شريعة عامة، وجب على النبي صلى الله عليه وسلم إيصالها إلى كل المكلفين. فلما لم يوصلها إلا إلى ذلك الواحد، وجب قطعاً أن يكون قد أوجب على ذلك الواحد

إيصال ذلك الخبر إلى كل المكلفين، وإلا لحصلت الخيانة في أداء الشريعة، وذلك محال على الأنبياء عليهم السلام. إذا ثبت هذا، فقد كان من الواجب على ذلك الراوي إيصال ذلك الحكم إلى كل المكلفين والسعي في تشهيره وتبليغه إلى الكل، لكن الرواة ما فعلوا ذلك وإنما روى كل واحد منهم ذلك الخبر بعد دهر بعيد وزمان طويل، فكان ذلك خيانة عظيمة صادرة عنهم في الدين، وظهور الخيانة يوجب رد الرواية.

الجواب عن الأول: إن دليلكم عام في المنع من العمل بالظن، ودليلنا في قبول خبر الواحد خاص، والخاص مقدم على العام. الجواب عن الثاني: إنه لا يبعد أن يقال أن الشرائع على قسمين، منها ما يجب إيصاله إلى كل المكلفين بالنقل المتواتر، ومنها ما يجب إيصاله إليهم برواية الآحاد. الجواب عن الثالث: إنا نسلم أن أكثر هذه الألفاظ لا تكون ألفاظ الرسول عليه السلام، وإنما هي ألفاظ الرواة، إلا أن الأحكام تصير معلومة منها. الجواب عن الرابع: إن إظهار الحكم الشرعي إنما يجب عند الحاجة، فلما لم تحصل الحاجة إلا في ذلك الوقت، لا جرم حسن من الراوي تأخير تلك الرواية إلى ذلك الوقت.

[الكاتبي:]

قال: والمعتمد لنا في مسألة أن خبر الواحد حجة قوله تعالى ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا﴾[٧٠٢]، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأن خبر الواحد إن لم نجز قبوله لم يبق لكونه فاسقاً أثر في الدفع؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان عليّة خبر الواحد لعدم القبول منافية[٧٠٣] لعلّية[٧٠٤] الفسق لعدم القبول، وهو ممنوع، ولو لم نجوز أن يكون كل واحد منهما علة لعدم القبول. وكيف، فإن العلل في الشرعيات معرفات واجتماع المعرفات على شيء واحد جائز.

ونقول أيضاً: إنما يلزم ذلك إن لو كانت الآية دلت على أن علة عدم القبول منحصرة في الفسق، وليس كذلك، بل هي دلت على أن الفسق علة لعدم القبول، وعليته لعدم القبول لا تنافي علية

---

[٧٠٢] سورة الحجرات (٤٩): ٦.

[٧٠٣] منافية: منافيا، أ.

[٧٠٤] لعلية: لغلبة، أ.

غيره لعدم القبول. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل، ومن هذا نعرف ضعف دليله في المسألة الثامنة والتاسعة.

قال: والجواب على الثالث: إنا[٧٠٥] نسلم أن أكثر هذه الألفاظ لا تكون ألفاظ الرسول عليه السلام، بل هي ألفاظ الرواة، إلا أن رواية الأحكام تصير معلومة منها.

قلنا: لا نسلم أن رواية الأحكام تصير معلومة منها، فإن السائل بيّن أن من شرط رواية المعاني أن يكون الراوي عالماً لما قبل الكلام ولما بعده لاختلاف المعنى باختلافهما. وإذا كان كذلك احتمل أن يكون مراد الشارع عليه السلام بتلك الألفاظ غير ما نقله الراوي بلفظه لجهله بما قبل الكلام وبما بعده أو بهما. وإذا كان كذلك لا يحصل العلم بحقيقة ما دل عليه لفظ الراوي.

[ابن كمونة:]

قال على احتجاج الإمام[٧٠٦] على أن خبر الواحد حجة بقوله تعالى ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، إلى آخره: لم قلتم: إن خبر الواحد إن لم نجز قبوله لم يبق لكونه فاسقاً[٧٠٧] أثر في الدفع؟ وإنما يلزم ذلك إن لو كان علية خبر الواحد لعدم القبول منافية لعلية الفسق لعدم القبول، وهو ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون كل واحد منهما علة لعدم القبول؟ ثم ذكر بعد تمام التقرير ما حكايته: ونقول أيضاً: إنما يلزم ذلك إن لو كانت الآية دلت على أن علة عدم القبول منحصرة في الفسق، وليس كذلك، إلى آخر الإيراد[٧٠٨].

أقول: هذا[٧٠٩] الوجه الأول بعينه ذكره بعبارة أخرى، فلا معنى لقوله: ونقول أيضاً، بعد وضوح الغرض في[٧١٠] الكلام الأول.

---

[٧٠٥] إنا: انا لا، أ.
[٧٠٦] الإمام: فخر الدين، ج.
[٧٠٧] لكونه فاسقاً: لقوله فاسق، ب.
[٧٠٨] بقوله تعالى ... إلى آخر الإيراد: إلى آخره، ج.
[٧٠٩] هذا: + هو، ب.
[٧١٠] في: من، ب.

[الرازي:]

المسألة الخامسة

لا يجوز العمل بالمراسيل، خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله وجمهور المعتزلة. لنا وجهان، الأول أن النافي للعمل بالخبر المرسل قائم، وهو كونه عملاً بالظن وبغير المعلوم، وذلك لا يجوز. والفرق بين المراسيل وغيرها قائم، لأن أسباب الجرح والتعديل كثيرة، فإذا بين الراوي اسم الشخص الذي روى عنه تمكن المتأخر من البحث عن أسباب جرحه وتعديله، وحينئذ يصير اعتقاده في قوة تلك الرواية قوياً. أما إذا لم يبين اسمه عجز المتأخر عن الوقوف على أحواله، فيكون اعتقاده في صحة تلك الرواية ضعيفاً. الثاني أن عدالة الأصل غير معلومة، فوجب أن تكون روايته غير مقبولة. بيان الأول أن ذاته غير معلومة، والجهل بالذات يوجب الجهل بالصفات. بيان الثاني أن قبول روايته يوجب وضع شرع عام في حق كل المكلفين وذلك ضرر منفي لقوله عليه السلام: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، وقد عدلنا عنه فيما إذا كانت عدالة الراوي معلومة، فعند عدم هذا العلم وجب البقاء على حكم الأصل.

[الكاتبي:]

قال: إن عدالة الأصل غير معلومة[٧١١]، فوجب أن تكون روايته غير مقبولة[٧١٢]، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم أن الجهل بالذات يوجب الجهل بالصفة، فإنا لا نعلم حقيقة ذات الله تعالى مع علمنا بكونه قادراً مريداً عالماً مقتضياً للخيرات مدبراً للكائنات، إلى غير ذلك من الصفات الإلهية.

[الرازي:]

المسألة السادسة

لا يجوز العمل برواية المجاهيل، خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله. لنا أن النافي قائم، والفرق هو أن الوثوق بصدق من كان معلوم الحال أشد من الوثوق بصدق من كان مجهول الحال.

---

[٧١١] معلومة: معلوم، أ.

[٧١٢] مقبولة: معلومة، أ.

المسألة السابعة

إذا روى راوي الفرع فراوي الأصل إن صدقه، فلا كلام في قبوله. وإن كذبه فلا كلام في رده، لأنه إن كان صادقاً في هذا التكذيب، فالحق ما قلنا. وإن كان كاذباً، صار راوي الأصل واجب الرد، فالفرع أولى أن يرد. وإن قال: لا أعرف أني رويت أم لا، فالأقرب أن ذلك الخبر صحيح، لأن رواية راوي الفرع توجب القبول، ولم يصدر عن راوي الأصل ما يصلح معارضاً، فوجب القول بالصحة.

المسألة الثامنة

قال الجبائي: الشرط في قبول الخبر رواية العدلين. وعندنا أنه غير واجب، والدليل عليه قوله تعالى ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[٧١٣] يتناول الواحد، فهذا يقتضي أن يكون رد رواية الفاسق معللاً بفسقه، وهذا التعليل إنما يصح إن لو كانت رواية العدل الخالي عن الفسق مقبولة.

المسألة التاسعة

قال الشافعي رضي الله عنه: إذا كان مذهب الراوي بخلاف روايته، لم يلزم منه طعن في الحديث، وقال الأكثرون: يوجب الطعن له. لنا: أنه لما لم يكن فاسقاً وجب أن تكون روايته مقبولة لقوله تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[٧١٤] والمعارض موجود، وهو مخالفة الراوي، لا يصلح معارضاً له لاحتمال أن تكون تلك المخالفة لأجل أنه اعتقد وجود دليل آخر أقوى من الأول، ولا يكون كذلك.

المسألة العاشرة

خبر الواحد، إذا ورد على خلاف القياس المظنون، فعندنا أن الخبر راجح. وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: القياس راجح كما في خبر المصراة. لنا أن خبر معاذ رضي الله عنه يقتضي تقديم الخبر على القياس. وأيضاً، خبر الواحد يتوقف على مقدمتين، إحداهما روايته، والثانية دلالة ألفاظه. وأما القياس، فهاتان

---

[٧١٣] سورة الحجرات (٤٩): ٦.

[٧١٤] سورة الحجرات (٤٩): ٦.

المقدمتان معتبرتان في الدليل الدال على ثبوت ذلك الحكم في أصل ذلك القياس. وأما سائر المقدمات، وهي تعليل الحكم في الأصل بعلة معينة، ثم بيان أنها حاصلة في الفرع، ثم بيان انتفاء المانع في الفرع، فكلها زائدة. فوجب أن يكون الحكم الثابت بالخبر الواحد أقوى، فيكون راجحاً.

الباب التاسع في القياس وفيه مسائل

المسألة الأولى

القياس عبارة عن إثبات مثل حكم صورة في صورة أخرى لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت. اعلم أن حاصل الكلام في القياس أنه إذا غلب على الظن أن الحكم في محل الوفاق معللاً بالصفة الفلانية، ثم علمنا أو ظننا حصول تلك الصفة في صورة أخرى، فيغلب على الظن أن الحكم في الصورة الثانية يساوي الحكم في الصورة الأولى. فهذا الظن إذا حصل للمجتهد، فهل يجوز العمل به؟ وهل يجوز له أن يفتي به غيره أو لا؟ فهذا هو المراد بقولنا: القياس حجة أو لا؟ وعند هذا يظهر أن الحكم أصل في الأصل وفرع في الفرع، وأن العلة فرع في الأصل وأصل في الفرع، لأنا نعرف أن الحكم أولاً في محل الوفاق، ثم نفرع عليه معرفة العلة، ثم إنا نثبت العلة في محل النزاع، ثم نفرع عليه الحكم.

المسألة الثانية

احتج القائلون بالقياس بحجج، الأولى قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾[٧١٥]، والاعتبار مأخوذ من العبور والمجاوزة، ولذلك سميت الدمعة عبرة لانتقالها من العين إلى الخد، وسميت السفينة معبراً، لأنه يحصل بالانتقال بها، وسمي تأويل المنام تعبيراً، لأنه ينتقل من ذلك المتخيل في النوم إلى معناه، وسمي الاعتبار اعتباراً، لأن الرجل ينتقل فيه من حال غيره إلى حال نفسه. فثبت أن الاعتبار عبارة عن العبور، والقياس يشتمل على معنى العبور، لأن الرجل يعبر من معرفة حكم الأصل إلى معرفة حكم الفرع. فثبت أن القياس داخل تحت حكم الاعتبار، فكان الأمر بالاعتبار أمراً بالقياس.
ولقائل أن يقول: كل من استدل بشيء على شيء، فقد انتقل من الدليل إلى المدلول، فكان معنى الاعتبار حاصلاً فيه. إذا ثبت هذا فنقول: الدليل قد يكون عقلياً، وقد يكون نقلياً قطعياً، وقد يكون نقلياً ظنياً من باب التمسك بأخبار الآحاد والعمومات المظنونة، وقد يكون من باب التمسك باستصحاب الحال، وقد يكون من باب التمسك بالقياس. والاعتبار هو المفهوم المشترك بين الكل، وما به المشاركة غير ما به المخالفة، وغير مستلزم لشيء منها. والاعتبار مغاير لهذه الخصوصيات وغير

---

[٧١٥] سورة الحشر (٥٩): ٢.

مستلزم لشيء منها. فالأمر بالاعتبار لا يكون أمراً البتة بالاعتبار الخاص الذي هو القياس. ولا يقال: ذلك المفهوم المشترك لا يمكن إدخاله في الوجود إلا بواسطة إدخال أحد أنواعه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فكان إدخال أحد أنواعه في الوجود واجباً، ثم ليس القول بوجوب البعض أولى من القول بوجوب الباقي، فوجب حمله على إيجاب الكل، وهو المطلوب، لأنا نقول: لما ثبت أن حمله على إيجاب نوع واحد من أنواعه واجب، فنقول: هاهنا نوع واحد لا بد من إيجابه، لأنه تعالى قال ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُواْ يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾[٧١٦]، فهذه الآية لا بد وأن تدل على وجوب الاعتبار في تلك الصورة، فكان صرف الآية إلى هذا النوع واجباً، وإذا صرفناه إليه يكفي ذلك في الخروج عن عهدة الأمر بالاعتبار، فلم يبق فيها البتة دلالة على إيجاب القياس الشرعي.

الحجة الثانية ما روي في قصة معاذ رضي الله عنه أنه قال: أجتهد رأيي، فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولقائل أن يقول: أطبق المحدثون على أن هذا الخبر مرسل، وقد دللنا على أن المراسيل ليست بحجة. ثم نقول: لم لا يجوز أن يحمل ذلك على الاجتهاد في أمور أخرى سوى القياس؟ فالأول الاجتهاد في تركيب النصوص، مثل قولنا في المبتوتة أنها ليست زوجة له، لأنها لو كانت زوجة له، لكان إذا ماتت، وجب أن يرث الرجل منها النصف لقوله تعالى ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ﴾[٧١٧]، وبالاتفاق لا يرث الرجل منها، فلم يكن الرجل زوجها ولم تكن هي زوجة له. فوجب أن لا يحصل لها الميراث منه لقوله تعالى ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾[٧١٨] أثبت الربع للزوجة، فصرف شيء منه إلى غير الزوجة ترك للنص. ومعلوم أن مثل هذا الاجتهاد في غاية الحسن، ويكون معنى: أجتهد رأيي، في تركيبات النصوص وفي إدخال الخصوص تحت العمومات.

والثاني، يجب أن يكون المراد إدخال الحكم تحت البراءة الأصلية، وإنما سماه بالاجتهاد لوجهين، الأول أنه ما لم يجتهد في طلب النصوص حتى يغلب على ظنه عدمها فإنه لا يجوز له التمسك بالبراءة الأصلية. والثاني أنه قد يتعارض أصلان كما إذا لُف إنسان في ثوب، ثم قده نصفين، فهاهنا قد تعارض فيه أصلان، لأن الأصل بقاء الحياة، فيكون القصاص واجباً عليه. وأيضاً، الأصل براءة الذمة وعدم وجوب القصاص، فهاهنا لا بد من ترجيح أحد الأصلين.

الحجة الثالثة: إن بعض الصحابة عمل بالقياس وسكت الباقون عن الإنكار، وذلك يوجب الإجماع.

---

[٧١٦] سورة الحشر (٥٩): ٢.

[٧١٧] سورة النساء (٤): ١٢.

[٧١٨] سورة النساء (٤): ١٢.

الحجة الرابعة: إن العمل بالقياس يوجب دفع الضرر المظنون، فيكون حجة، وقد سبق الاعتراض على هذين الوجهين في باب أخبار الآحاد.
الحجة الخامسة: إن الأحكام غير متناهية والنصوص متناهية، وإثبات ما لا نهاية له بالمتناهي محال، فلا بد من طريق آخر سوى النصوص، وهو القياس. ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: كل ما وقع النص عليه، فقد ثبت الحكم فيه، وما لم يحصل النص فيه، لم يكن لله تعالى فيه على العبد تكليف، بل دخل تحت البراءة الأصلية. ألا ترى أن السلطان إذا أرسل أميراً إلى بلدة، فإن الأمير يقول: كل تكاليفك عليّ وعلى أهل تلك البلدة. فإذا ذكر السلطان أنواعاً من التكاليف، وقال: هذا تمام التكاليف عليك وعلى أهل بلدتك، فإنهم إذا أتوا بتلك التكاليف، كانوا مطيعين سامعين، ولا يكون لذلك السلطان عليهم في غيرها شيء من التكاليف. فكذلك هذا، سلطان الموجودات أرسل محمداً صلى الله عليه وسلم بالرسالة إلى هذا العالم وذكر أنواعاً من التكاليف، ثم بين أن تلك التكاليف تمام التكاليف حيث قال ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾[719] فوجب أن لا يبقى بعدها تكليف آخر البتة، فكان كل ما سواه داخلاً تحت البراءة الأصلية.
الحجة السادسة: إن الشافعي رضي الله عنه قاس الاجتهاد في طلب الأحكام الشرعية على الاجتهاد في طلب القبلة، وهذا بعيد، لأنه إثبات القياس بالقياس.
احتج المنكرون للقياس بوجوه، الحجة الأولى: إن القياس مبني على مقدمتين، إحداهما أن الحكم في محل الوفاق معلل بالصفة الفلانية، الثانية أن الصفة الفلانية حاصلة في محل النزاع، فهاتان المقدمتان إن كانتا قطعيتين، فهذا القياس لا نزاع في كونه حجة. وإن كانتا غير قطعيتين، أو كانت إحداهما غير قطعية، كانت النتيجة غير قطعية، لأن الفرع لا يكون أقوى من الأصل، وكل ما لا يكون قطعياً كان ظنياً، لأن الظن في مقابلة اليقين. قال الله تعالى حكاية عن قوم ﴿إِن نَّظُنُّ إِلاَّ ظَنّاً وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾[720]، فجعل الظن في مقابلة اليقين. وإذا كان الحكم المثبت بالقياس ليس يقيناً، ثبت كونه ظنياً، فثبت أن القياس لا يفيد إلا الظن، والظن لا يجوز العمل به لقوله تعالى ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ

---

[719] سورة المائدة (٥): ٣.
[720] سورة الجاثية (٤٥): ٣٢.

الْحَقِّ شَيْئاً﴾[٧٢١] ولقوله تعالى في ذم الكفار ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾[٧٢٢] وقال تعالى ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللهِ الظُّنُونَا﴾[٧٢٣]، والآيات الدالة على ذم الظن كثيرة.

وأيضاً، فإنه تعالى نهى عن الحكم بغير العلم فقال ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٧٢٤] وقال جل جلاله ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٧٢٥] وقال تعالى مخاطباً اليهود ﴿أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللهِ عَهْداً فَلَن يُخْلِفَ اللهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٧٢٦] فثبت أن القياس لا يفيد إلا الظن، والعمل بالظن غير جائز. ثم نقول: عدلنا عن هذا الدليل في صور كثيرة، إحداها الاكتفاء بالظن في فتوى المفتين، ثانيها في الشهادات، ثالثها في تقويم المتلفات وأروش الجنايات، رابعها في طلب القبلة، خامسها في ركوب البحر عند ظن السلامة، وفي الإقدام على العلاجات عند ظن السلامة، إلا أن الفرق بين هذه الصور وبين محل النزاع ظاهر، لأن الأحكام التي اكتفينا فيها بالظنون في هذه الصور أحكام جزئية متعلقة بأشخاص معينة في أوقات معينة، وكان التنصيص عليها متعذراً، فوجب الاكتفاء فيها بالظن، بخلاف الأحكام التي يراد إثباتها بالأقيسة، فإنها أحكام كلية مضبوطة، فيمكن إثباتها بالنصوص، فظهر الفرق.

الحجة الثانية أن نقول: الحكم بمقتضى القياس حكم بغير ما أنزل الله تعالى، فوجب أن لا يجوز. بيان الأول أن ذلك الحكم لو كان حكماً بما أنزل الله، لكان تاركه تاركاً للحكم بما أنزل الله، فيلزمه الكفر لقوله تعالى ﴿وَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾[٧٢٧]، وبالإجماع لم يحصل هذا. فوجب القطع بأن ذلك الحكم ما كان حكماً بما أنزل الله تعالى. وإذا ثبت هذا، فنقول: الحاكم بالقياس حاكم بغير ما أنزل الله تعالى، والحكم بغير ما أنزل الله تعالى يكون غير حكم بما أنزل الله. فحينئذ يدخل تحت قوله تعالى ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللهِ الظُّنُونَا﴾. ونقول: القول بالتكفير متعذر بالإجماع، إلا أنا قد دللنا على أنه إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز، فهاهنا لما تعذر التكفير وجب أن يبقى الخطأ والزجر والمنع منه.

الحجة الثالثة النصوص وافية ببيان الأحكام، ومتى كان الأمر كذلك كان القول بالقياس باطلاً. بيان الأول أن الحكم لا يخلو إما أن يكون منشأً للمصلحة الحاصلة أو للمفسدة الحاصلة، أو كان مشتملاً

---

[٧٢١] سورة يونس (١٠): ٣٦.
[٧٢٢] سورة الأنعام (٦): ١١٦.
[٧٢٣] سورة الأحزاب (٣٣): ١٠.
[٧٢٤] سورة الإسراء (١٧): ٣٦.
[٧٢٥] سورة البقرة (٢): ١٦٩.
[٧٢٦] سورة البقرة (٢): ٨٠.
[٧٢٧] سورة المائدة (٥): ٤٤.

عليها، أو كان خالياً عنها. أما الأول، وهو أن يكون منشأ للمصلحة الحاصلة، فمقتضاه الإذن. وأما الثاني، وهو أن يكون منشأً للمفسدة الحاصلة فمقتضاه الحرمة لوجهين، أحدها الإقدام على المفسدة قبح، فوجب أن يكون ممنوعاً منه، الثاني أنه ليس في تحصيله مصلحة، فوجب أن يكون عبثاً. والدليل على الأول النصوص والمعقول. أما النصوص فكثيرة، أحدها ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[٧٢٨]، ثانيها ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٧٢٩]، ثالثها ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[٧٣٠]، رابعها ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[٧٣١]، خامسها قوله تعالى ﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[٧٣٢]، قوله «ذلك» عوده إلى أقرب المذكورات، وهو قوله ﴿مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ﴾. سادسها قوله عليه السلام: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام. سابعها قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى: سبقت رحمتي غضبي، والمراد بالسبق الكثرة، لأنه ثبت أن صفات الله تعالى ليست محدثة. ثامنها قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى: خلقتكم لتربحوا علي، لا لأربح عليكم. أما المعقول، فهو أن الله تعالى رحيم جواد، فإذا فرضنا فعلاً كان مصلحة من جميع الوجوه، والله تعالى متعال عن جميع المنافع والمضار، كان المنع منه بخلاف ذلك على الله تعالى محالاً. أما القسم الثالث، وهو أن يكون ذلك الفعل مشتملاً عليهما، فنقول: هذا القسم على ثلاثة أقسام، لأنه إما أن تكون المصلحة راجحة أو المفسدة راجحة أو يتعادلان. فإن كانت المصلحة راجحة وجب الإذن لوجهين، الأول أن نقابل المثل بالمثل، فيبقى القدر الزائد مصلحة محضة خالية عن المعارض، ومقتضاه الإذن. الثاني أنا لو منعنا منه لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو محال. وإن كانت المفسدة راجحة وجب المنع لعين الدليلين المذكورين، وأما إن تعادلا، تساقطا، فوجب بقاء ما كان على ما كان. أما القسم الرابع، وهو أن يكون خالياً عن المصلحة والمفسدة جميعاً، فحينئذ لم يوجد التعارض، فوجب بقاء ما كان على ما كان. فثبت بهذا التقسيم أن القرآن والعقل وافيان بتبيان جميع أقسام التكاليف إلى الأبد، إلا أن هاهنا بحثاً آخر وهو أن في بعض الوقائع جاءت النصوص الدالة على أحكام تلك الوقائع على سبيل التفصيل، فأينما وجدنا مثل هذا النص، قدمناه على الطريق الأول لما ثبت أنه يجب تقديم الخاص على العام. إذا عرفت هذا فنقول: الحكم المثبت بالقياس إن كان وارداً على وفق القرآن، ففي القرآن غنية

---

[٧٢٨] سورة البقرة (٢): ١٨٥.

[٧٢٩] سورة الحج (٢٢): ٧٨.

[٧٣٠] سورة المائدة (٥): ٤.

[٧٣١] سورة الأعراف (٧): ٣٢.

[٧٣٢] سورة هود (١١): ١١٨-١١٩.

عنه. وإن كان وارداً خلاف القرآن كان باطلاً، لأن القرآن أقوى من القياس، والضعيف لغو عند قيام القوي.

الحجة الرابعة، قوله عليه السلام: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، أعظمهم فتنة على أمتي أقوام يقيمون الأمور برأيهم فضلوا وأضلوا. فإن قيل: هذا خبر واحد، فلا يفيد إلا الظن والمسألة يقينية، قلنا: الدلائل التي ذكرتموها في جانب الإثبات أضعف بكثير من هذا الدليل. وأيضاً، هب أنه خبر واحد، إلا أنه يفيد أن العلم بالقياس يوجب حصول الضرر، فوجب أن يكون ترك العمل به واجباً لعين ما ذكرتموه من أن الظن الراجح واجب العمل به.

الحجة الخامسة: إن القياس لو كان حجة لكان كالثابت المطلق لرسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان المكلفين إلى يوم القيامة. فلو كان كذلك لكان القول بإثباته من الأصول المهمة في الدين ومن الوقائع العظيمة. ولو كان كذلك لبين الرسول صلى الله عليه وسلم أنه حجة بياناً شافياً قاطعاً للعذر. وحيث لم يوجد ذلك، علمنا أنه باطل. وهذا هو الدليل الذي عول عليه الجمهور في بطلان قول الروافض في إثبات النص على إمامة علي رضي الله عنه، حيث قالوا: إن النص عليه لو صح لبلغ في الشهرة إلى حد التواتر لكونه من الوقائع العظيمة، فكذلك نقول: لو كان القياس حجة في الشرع، لكان التنصيص على كونه حجة بالغاً إلى حد التواتر لكونه من الوقائع العظيمة.

الحجة السادسة، القول بالقياس يتوقف على تعليل أحكام الله تعالى، وهذا باطل، فذاك باطل. بيان الأول أنا نقول في القياس: الحكم هناك ثبت للمعنى الفلاني، وذلك المعنى قائم هاهنا، فيلزم حصول ذلك الحكم هاهنا، فنقول: الحكم هناك ثبت للمعنى الفلاني، قول بتعليل الحكم. فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليل التعريف؟ قلنا: هذا باطل، لأن طلب علة الحكم فرع عن حصول معرفة الحكم أولاً. فإذا كان كذلك امتنع جعل ذلك الوصف معرفاً له لامتناع تعريف المعرف وتحصيل الحاصل.

وإنما قلنا أن تعليل أحكام الله تعالى محال لوجوه، الأول أن **أكثر أحكامه سبحانه وتعالى خالية عن رعاية المصلحة**، وذلك لأنه تعالى أوجب الإيمان على الكفار والطاعات على الفساق، مع أنه تعالى كان عالماً بأنهم لا يؤمنون ولا يطيعون، وقد ذكرنا أن الأمر بالإيمان وبالطاعة حال حصول العلم بعدم الإيمان تكليف بالجمع بين الضدين، وذلك محال. فثبت أنه لا فائدة في تلك الأوامر إلا إلحاق المضار بهم، وذلك يدل على أن أكثر تكاليف الله تعالى خالية عن رعاية مصالح العباد. الثاني أن العالم محدث، فاختصاص حدوثه بالوقت المعين إما أن يكون لاشتمال ذلك الوقت على خصوصية لأجلها استحق اختصاصه بالحدوث في ذلك الوقت المعين بحدوث العلم فيه بعينه أو لم يكن كذلك. فإن كان الأول، عاد التقسيم في اختصاص ذلك الحدث بتلك الخاصية، وإن كان الثاني، فحينئذ يجوز أن يكون ذلك

الوقت يوجب بذاته حصول تلك الخاصية المعينة، فحينئذ يمتنع الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الفاعل لاحتمال أن يكون المؤثر فيه هو ذلك الوقت بعينه. فإن كان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية لأجل اختصاصه بخاصية أخرى لزم التسلسل وهو محال. **وإن كان اختصاص ذلك الوقت بحدوث العالم فيه ليس لغرض ولا لعلة كان توفيق أفعال الله تعالى وأحكامه على العلل باطلاً.**

الثالث أن كل من فعل فعلاً لغرض كان حصول ذلك الغرض له أولى من عدم حصوله، فيكون ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره، وهو محال في حق الله تعالى. فإن قالوا: غرض الله تعالى عود النفع إلى العبد، فنقول: عود النفع إلى العبد، إن كان أولى بالنسبة إلى الله من عدم نفعه إليه، فقد عاد حديث الاستكمال، وإن لم يكن أولى، فقد بطل التعليل بالغرض.

الرابع **أنه تعالى لو فعل لغرض، لكان ذلك إما أن يكون قديماً أو حادثاً**. فإن كان حادثاً **كان فعله لغرض آخر ولزم التسلسل**، وإن كان قديماً لزم من قدمه قدم الفعل، وهو محال. الخامس: سؤال أبي الحسن الأشعري، إنه سأل أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة أخوة، أحدهم كان مؤمناً براً تقياً، والثاني كان كافراً شقياً، والثالث كان صغيراً. ماتوا كلهم على ذلك، فكيف حالهم؟ فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة. فقال أبو الحسن: إن أراد الصغير أن يذهب ويصل إلى درجات الزاهد، هل يؤذن له فيه؟ قال الجبائي: لا، لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى تلك الدرجات بسبب طاعته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات. فقال أبو الحسن الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، لأنك ما أبقيتني، وما أقدرتني على الطاعة. فقال الجبائي: يقول الله تعالى له: كنت أعلم أنك، لو بقيت، لشقيت ولصرت مستحقاً للعقاب الأليم، فراعيت مصلحتك. فقال أبو الحسن: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين، كما علمت حاله، فقد علمت حالي، فلم راعيتَ مصلحته دوني؟ فانقطع الجبائي.

هذه المناظرة دالة على أنه تبارك وتعالى يختص برحمته من يشاء ويختص بعذابه من يشاء، وأن أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض. ولنا كتاب مفرد في مسألة القياس، فمن أراد الاستقصاء فيه رجع إليه، ولا بأس بأن نذكر بعد هذا بعض تفاريع القياس.

[الكاتبي:]
قال: فإن أكثر أحكام الله تعالى خالية عن رعاية[٧٣٣] المصالح، إلى آخره.
قلنا: المطلوب من ذكر هذه الحجة إما إثبات أن كل واحد من أحكام الله تعالى غير معلل، أو إثبات أن بعض أحكام الله تعالى غير معلل. فإن كان الأول، فعدم ثبوته لهذه الحجة ظاهر، وإن كان الثاني، فكذلك لأن هذه الحجة تدل على أن بعض أحكام الله تعالى غير معلل بمصالح العباد، ولا يلزم من عدم تعليله بمصالح العباد عدم تعليله بالمصالح، لأن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، فيجوز أن يكون معللاً بمصلحة أخرى نحن لا نطلع عليها.
قال في الوجه الثاني: وإن كان اختصاص ذلك الوقت بوقوع حدوث العالم فيه ليس لغرض ولا لعلة كان توقيف أفعال الله تعالى وأحكامه على العلل باطلاً.
قلنا: تدّعي أن هذا أحد شقّي الترديد، أو تدّعي أن هذا لازم له؟ إن ادعيت الأول، فبطلانه ظاهر، لأن عين أحد الشقين هو نقيض الشق الآخر الذي هو حدوث العالم في الوقت المعين، لاشتمال ذلك الوقت على خصوصية لأجلها استحق اختصاصه بحدوث العالم فيه، فيكون نقيضه ليس حدوث العالم في الوقت المعين لكذا وكذا. وإن ادعيت أن هذا لازم، فممنوع. فإنه لا يلزم من عدم حدوث العالم في الوقت المعين لأجل خاصية اشتمل عليها لوقتٍ حدوثُه لا لغرض وعلة، لأنه لا يلزم من نفي غرض وعلة معينة نفي جميع الأغراض والعلل.
قال: الله تعالى لو فعل فعلاً لغرض لكان ذلك الغرض إما قديماً أو حادثاً، إلى آخره.
قلنا: لم لا يجوز أن يكون حادثاً؟
قوله: كان فعله لغرض آخر ولزم التسلسل؟
قلنا: مسلم، ولم قلتم بأن مثل هذا التسلسل محال، فإن هذا عين مذهبنا، وتحقيقه أن إرادة الله تعالى قديمة وتعلقاتها حادثة، وقبل كل تعلق تعلق إلى غير النهاية، ومثل هذه اللانهاية جائزة لكونها في الأمور العدمية، إذ التعلقات أمور عدمية.

---
[٧٣٣] رعاية: عارية، أ.

[ابن كمونة:]

قال على قول الإمام[٧٣٤] في باب القياس أن أكثر أحكام الله تعالى خالية عن رعاية المصالح في أثناء اعتراضه على ما استدل به على ذلك ما حكايته: ولا يلزم من عدم تعليله بمصالح العباد عدم تعليله بالمصالح، لأن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم، فيجوز أن يكون معللاً بمصلحة أخرى نحن لا نطلع عليها.[٧٣٥]

أقول: تلك المصلحة[٧٣٦] إما أن تكون عائدة إلى الله تعالى[٧٣٧] أو إلى العباد، أعني مخلوقاته، والقسمان باطلان. أما الأول فلتنزهه عن المنافع والمضار، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وأما الثاني فلما ذكر صاحب الكتاب والإشكال إنما يتوجه من هذا الوجه لو أن مراد صاحب الكتاب بمصالح[٧٣٨] العباد نوع البشر لا غير، ولا يدل ظاهر كلامه على ذلك. لا يقال: دليله يدل[٧٣٩] على التخصيص بنوع البشر، بل ولا مطلقاً بل في بعض الأمور والأحوال[٧٤٠]، فلا يستدل منه على عدم رعاية مصالح العباد على الإطلاق، لأنا نجيب أن مقصوده بيان عدم وجوب رعاية المصالح[٧٤١]، لا بيان[٧٤٢] وجوب عدمها، وبين الأمرين فرق ظاهر، ولو أن قصده بيان وجوب عدم رعايتها لم يقل في أول الوجه الأول أن أكثر أحكام[٧٤٣] الله تعالى خالية عن رعاية المصالح. فقوله «أكثر» - ولم يقل «كل» - يدل على أن مقصوده ما ذكرنا، فلا يتوجه هذا التشكيك.

قال في أثناء كلامه على قوله بعد ذلك: إن العالم محدث، فاختصاص حدوثه بالوقت المعين[٧٤٤]، إما أن يكون لاشتمال ذلك الوقت على خصوصية لأجلها يستحق اختصاصه بحدوث العالم فيه بعينه،

---

[٧٣٤] الإمام: فخر الدين، ج.
[٧٣٥] في أثناء اعتراضه ... لا نطلع عليها: إلى آخره، ج.
[٧٣٦] المصلحة: المصالح، ج.
[٧٣٧] تعالى: -، ج.
[٧٣٨] بمصالح: إضافة في هامش ج.
[٧٣٩] يدل: -، ب.
[٧٤٠] بل ولا مطلقاً بل في بعض الأمور والأحوال: كذا في ب وفي ج.
[٧٤١] على الإطلاق ... رعاية المصالح: إضافة في هامش ج.
[٧٤٢] لا بيان: لايتان، ج.
[٧٤٣] أحكام: الأحكام، ب.
[٧٤٤] بالوقت المعين: بوقت معين، ب.

أو لم يكن كذلك، إلى قوله: وإن كان اختصاص ذلك الوقت بوقوع حدوث العالم فيه ليس لغرض ولا علة، كان توقف أفعال الله تعالى وأحكامه على العلل باطلاً، ما حكايته: وإن ادعيت أن هذا لازم له، فإنه لا يلزم من عدم حدوث العالم في الوقت المعين لأجل خاصية اشتمل عليها الوقت حدوثه لا لغرض وعلة، لأنه لا يلزم من نفي غرض وعلة معينة نفي جميع الأغراض والعلل[745].

أقول: متى كان أحد الوقتين لا يتميز عن الوقت الآخر تميزاً[746] أصلاً، كان نسبة الإحداث إلى أحد الوقتين كنسبته[747] إلى الآخر، فلم يكن في تخصيصه بأحدهما فائدة ولا غرض. ويلزم من عدم الغرض في التخصيص أن لا تكون أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة على العلل، لا بمعنى وجوب عدم توقفها عليه، بل بمعنى عدم ذلك الوجوب كما سبق. ودل عليه[748] أيضاً كلام صاحب الكتاب هاهنا[749] في قوله: كان توقف أفعاله[750] تعالى وأحكامه على العلل[751] [باطلاً]، وعلى ذلك تبتني الحجة المحكية في أن القياس ليس بحجة. والإمام المعترض تكلم بناء على أنها مبنية على القول بوجوب عدم توقف أفعاله تعالى[752] على[753] الأغراض والعلل.

[الرازي:]

المسألة الثالثة

في بيان الطرق الدالة على أن الحكم في الأصل معلل بكذا، وهي كثيرة، الأول التنصيص على التعليل، وهو إما اللام كقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[754] وقوله تعالى ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النورِ﴾[755]، وإما بالباء، كقوله تعالى ﴿بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللهَ

---

[745] إما أن يكون لاشتمال ... الأعراض والعلل: إلى آخره، ج.
[746] تميزاً: بتميز، ب.
[747] كنسبته: كنسبتها، ب.
[748] عليه: عليها، ج.
[749] هاهنا: وههنا، ج.
[750] أفعاله: + الله، ج.
[751] العلل: + بإطلاقه، ج.
[752] تعالى: -، ب.
[753] على: عن، ج.

وَرَسُولَهُ﴾[٧٥٦] . الثاني الإيماء، وفيه وجوه كثيرة، أحسنها أن يقال: إنّ ذكر الحكم عقيب الوصف المناسب مشعر بالعلية. والدليل عليه أنه إذا قال القائل: أكرموا الجهال وأهينوا العلماء، استقبحه كل أحد، فإما أن يفيد هذا الكلام أن هذا القائل جعل الجهل علة للإكرام، والعلم علة للإهانة، أو لا يفيد هذا التعليل، والثاني باطل، وإلا لزم أن لا يبقى هذا القبح القبيح، لأن ثبوت الإكرام مع الجهل لعلة سوى الجهل جائز، وثبوت الإهانة مع العلم لعلة سوى العلم جائز، فثبت أنه يفيد التعليل، وهو المطلوب.

الثالث المناسبة، ومعناها على ثلاث مقدمات، أولها، وهو أقواها، أنه ثبت أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بالمصالح، والكلام فيها ما سبق. ثانيها أن هذا الوجه المعين مشتمل على المصلحة الفلانية. ثالثها أن العلم بأن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بالمصالح، مع العلم بأن هذا الفعل اشتمل على هذه المصلحة من هذا الوجه، يفيد الظن بأن ذلك الحكم معلل بهذه المصلحة، ولأن غير هذه المصلحة كان معدوماً، والأصل بقاؤه على العدم. فوجب أن يبقى معللاً بهذا الوصف. وإذا ثبت هذا الأصل، فنقول: إن أهل هذا الزمان يعبرون عن هذا المعنى بعبارة التلازم، مثله لو كان كثير القيء ناقضاً للوضوء لكان قليله ناقضاً، لأن خروج النجاسة يوجب انتقاض الوضوء. ولما لم يكن القليل ناقضاً له وجب أن لا يكون الكثير ناقضاً له. وأقول: أقوى من هذا الكلام أن يقال: القول بانتقاض الوضوء بخروج القيء يفضي إلى مخالفة الدليل، فوجب أن لا يثبت. بيان الأول أن بتقدير انتقاض الوضوء بخروج القيء، إما أن لا يكون كونه خارجاً نجساً علة لانتقاض الوضوء، وإما أن يكون. والأول باطل، لأن المناسبة مع الاقتران يدلان على العلية، وقد حصلا في هذا المعنى. فلو لم يكن هذا المعنى علة، لزم تخلف الدليل عن المدلول، وهو باطل. ولا يجوز أن يكون علة، لأنه حصل في القيء. فعدم الانتقاض به يوجب تخلف المدلول، وهو باطل.

الطريق الرابع الدوران، وهو أن هذا الحكم دار مع هذا الوصف وجوداً وعدماً. والدوران يفيد ظن العلية بدليل أن العقلاء أطبقوا على أن التجربة تفيد ظن الغلبة، ولا معنى للتجربة إلا مشاهدة هذه المقارنة وجوداً وعدماً. واعلم أن الدوران قد يكون في صورة واحدة، مثل أن عصير العنب قبل أن يصير خمراً كان حلالاً، فلما صار خمراً صار حراماً، فلما زالت الخمرية وصار خلاً صار حلالاً مرة أخرى. وقد يكون في صورتين، كقول الحنفية في زكاة الحلي: كون الذهب جوهر الأثمان موجب

---

[٧٥٤] سورة الذاريات (٥١): ٥٦.

[٧٥٥] سورة ابراهيم (١٤): ١.

[٧٥٦] سورة الأنفال (٨): ١٣.

بوجوب الزكاة، بدليل أن التبر لما حصل في ذلك الجوهر وجبت الزكاة فيه، وسائر الأشياء كالكتاب والعبيد، لما لم يحصل ذلك، لم تجب الزكاة. ومن الناس من قال: الدوران لا يفيد العلية، وذلك لأن علم الله متعلق بمعلومات لا نهاية لها، فالعلم مع المعلوم، كل واحد منهما دائر مع الآخر وجوداً وعدماً، مع أنه يمتنع كون كل واحد منهما علة للآخر. أما العلم، فلا يكون علة للمعلوم، لأن العلم تابع للمعلوم، وتابع الشيء لا يكون مؤثراً في الشيء. أما المعلوم فلأنه محدث، وعلم الله تعالى قديم، والمحدث لا يكون علة للقديم.

النوع الثاني من القياس، قياس الشبه. مثاله أن العبد المقتول خطأً يشبه الأحرار في كونه عاقلاً مكلفاً، ومقتضى قتله من هذا الاعتبار وجوب الدية، ويشبه الأموال من حيث أنه يباع ويشترى، ومقتضى قتله من هذا الاعتبار وجوب القيمة، إلا أنا رأينا أن الشارع أجرى فيه أحكام الأموال أكثر مما أجرى فيه أحكام النفوس، والكثرة دليل الغلبة، فيغلب على الظن أن إلحاقه بالأموال أولى.

المسألة الرابعة في الطرق الدالة على أن الوصف لا يصلح لعلية وهي كثيرة

الأول عدم التأثير، فإنه إذا حصل في المحل ما علم كونه موجباً للحكم، كان ذلك دليلاً على امتناع إسناده إلى وصف سواه. الثاني النقض، وهو أن يوجد ذلك الوصف في بعض الصور مع عدم الحكم. قال بعضهم: إن هذا يقدح في كونه علة، وهو قول المنكرين لتخصيص العلة. وقال الآخرون: إنه لا يقدح في كون الوصف علة، إلا بشرط أن يوجد هناك ما يصلح جعله مانعاً من الحكم. وقال القائل الثالث: إنه لا يقدح أصلاً، سواء حصل هناك ما يصلح جعله مانعاً من الحكم أو لم يحصل.

حجة القائل الأول وجوه، الأول أن كون ذلك الوصف مؤثراً في الحكم، إما أن يكون من حيث هو هو من غير أن يعتبر في حصول التأثير قيد سواه، أو لا بد مع ذلك الوصف من قيد آخر. فإن كان الأول وجب أن يقال: إنه متى حصل ذلك الوصف، فقد حصل ذلك الحكم. فكان يجب أن يمتنع ما عدا ذلك الوصف عن ذلك الحكم. وإن توقف تأثير ذلك الوصف في ذلك الحكم على انضمام قيد آخر إليه، كان المؤثر هو ذلك الوصف مع ذلك القيد، وذلك يقدح في قولنا: إن ذلك الوصف هو العلة. فإن قالوا: إن ذلك القيد قد يكون عدماً، فكيف يمكن جعله جزءاً من العلة؟ فنقول: ذلك العدم يدل على حصول قيد وجودي ليضاف إلى الوصف الأول، حتى يكون مجموعهما مؤثراً في الحكم.

الحجة الثانية: إن هذا الوصف حصل في محل الوفاق مع الحكم، والمعية تدل على العلية. وحصل في صورة النقض مع عدم الحكم، وذلك يقدح في العلية، فلم يكن الاستدلال بحصول تلك المعية على

حصول العلية أولى من الاستدلال بحصول هذا التخلف على القدح في العلية. ثم تأكد هذا، فإن إحالة عدم الحكم على عدم المقتضي أولى من إحالته على المانع.

[الكاتبي:]

قال: فإن قالوا: إن ذلك القيد قد يكون عدمياً، فكيف يمكن جعله جزءاً من العلة؟

قلنا: هذا منع مع ذكر المستند، وهو أن يقال: لم قلتم بأن تأثير ذلك الوصف، إن توقف على انضمام قيد آخر إليه، كان المؤثر هو ذلك الوصف مع ذلك القيد؟ فإن ذلك القيد عندي عدم المانع، وهو لا يصلح أن يكون جزءاً من العلة، بل هو شرط للتأثير. ولا يلزم من شرطية الشيء كونه جزءاً من العلة. وإذا عرفت هذا، فاعلم أن ما ذكره في جواب هذا المنع غير تام، لأن توجيهه أن يقال: ذلك القيد، إن كان وجودياً فقد حصل الغرض، وإن كان عدمياً فهو يدل على أمر وجودي يصير هو مع الوصف علة للحكم. فنقول: لا نسلم استلزامه للقيد الوجودي، فإنه لا يلزم من حصول كل عدم حصول قيد وجودي. لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل.

والحق في هذه المسألة أن يقال: إن المراد بالعلة إن كان هو العلة التامة، أعني جميع ما يتوقف عليه الحكم، كان حصولها مع عدم الحكم قادحاً في عليتها[٧٥٧] له، والعلم به بديهي غني عن البرهان. وإن كان المراد بها نفس المحتاج إليه، كان حصولها بدون الحكم ليس قادحاً في عليتها[٧٥٨] للحكم. وما ذكره من الدليل لا يبطل ذلك، لأنه لا يلزم من توقف التأثير على غيرها أن لا تكون هي محتاجة إليها، فإن جميع أجزاء العلة المركبة بهذه المثابة مع أنها محتاجة إليها.

[الرازي:]

المسألة الخامسة

التعليل بالمصلحة والمفسدة لا يجوز، خلافاً لقوم. لنا أنه **لو صح التعليل بالمصلحة، لامتنع التعليل بالوصف المشتمل على المصلحة**، وبالإجماع هذا جائز فذاك باطل. بيان الملازمة أن التعليل بالوصف

---

[٧٥٧] عليتها: علتها، أ.

[٧٥٨] عليتها: علتها، أ.

إنما جاز لاشتماله على الحكمة، **والحكمة هي الأصل في هذه العلية**، والوصف هو الفرع، ومتى كان التعليل بالأصل ممكناً كان نفس ذلك التعليل بالفرع تطويلاً من غير فائدة، فوجب أن لا يجوز. فثبت أن التعليل بالمصلحة، لو جاز، لما جاز التعليل بالوصف، ولما جاز هذا وجب أن لا يجوز ذلك.

[الكاتبي:]

قال: لو صح التعليل بالمصلحة[٧٥٩]، لامتنع التعليل بالوصف المشتمل عليها، لأن الحكمة هي الأصل في هذه العلية[٧٦٠].

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك إن لو أمكننا الاطلاع على الحكمة. فإن قلت: لا يخلو إما أن يمكن الاطلاع عليها أو لا يمكن، وأياً ما كان امتنع الدليل بها. أما إذا أمكن فلما بيناه، وأما إذا لم يمكن، فلأن التعليل بالشيء فرع على تصور ذلك الشيء في نفسه، فإذا لم يمكنّا تصوره امتنع تعليل الحكم به، قلنا: لم قلتم بأنه إذا أمكن الاطلاع عليها امتنع التعليل بالوصف؟ وإنما يلزم ذلك إن لو لزم من إمكان[٧٦١] الاطلاع الاطلاع بالفعل، وعدم لزومه ظاهر.

---

[٧٥٩] بالمصلحة: + والمفسدة، أ.

[٧٦٠] العلية: العلة، أ.

[٧٦١] من إمكان: إضافة في هامش أ.

[الرازي:]

المسألة السادسة

التعليل، إما أن يكون تعليلاً للوجود بالوجود أو للعدم بالعدم، وهما جائزان، وإما أن يكون تعليلاً للوجود بالعدم، وهو مثل أن نعلل حكماً وجودياً بقيد عدمي وذلك لا يجوز، لأن قولنا «هذا علة» نقيض لقولنا «ليس بعلة». وقولنا: ليس بعلة، قيد عدمي، وقولنا: هذا علة، رافع له، **ورفع العدم ثبوت،** فكونه علة صفة ثابتة. فلو قلنا: العدم علة، لزم قيام الصفة الوجودية بالعدم المحض، وهو محال. وإما أن يكون تعليلاً للعدم بالوجود، وهذا هو الذي يسميه الفقهاء بأنه تعليل بالمانع، وذلك لا يتوقف على بيان المقتضي عندنا، خلافاً للجمهور.

لنا أن المقتضي للشيء والمانع منه متضادان، وتوقف وجود الشيء على وجود ضده محال، فوجب أن لا يتوقف وجود المانع على وجود المقتضي، ثم نقول: لو سلمنا أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضي، لكان لا حاجة إلى ذكر دليل منفصل على وجود المقتضي، بل يكفي أن يقال: إن لم يكن المقتضي موجوداً في الفرع، وجب أن لا يكون الحكم ثابتاً فيه، وهو المطلوب. وإن كان المقتضي للحكم ثابتاً في الفرع، فهو إنما يثبت تحصيلاً للمصلحة المرتبة عليه، وهذا المعنى قائم في الأصل، فيلزم من ثبوت الحكم ثبوته في الفرع. وإذا ثبت ذلك، فقد صح جواز التعليل بالمانع.

[الكاتبي:]

قال: لا يجوز تعليل الحكم الوجودي بالقيد العدمي، لأن قولنا «علة» نقيض قولنا «ليس بعلة»، إلى آخره.

قلنا: لا نسلم. لم قلتم بأن اللاعلية إذا كانت عدمية كانت العلة ثبوتية؟

قوله: لأن رفع العدم ثبوت.

قلنا: لا نسلم. فإن اللاامتناع رافع للامتناع الذي هو عدم محض، وهو أيضاً عدمي لما بينه في كتبه الكلامية والحكمية، فإن النقيضين جاز أن يكونا عدمين في الخارج، أويدّعي أنها ثابتة؟ بل الممتنع صدقهما وكذبهما معاً. وتحقيق هذا الكلام أن يقال: لا يخلو إما أن تدّعي أن العلية ثابتة في الخارج، أو تدّعي أنها ثابتة في الذهن. فإن ادّعيت الأول فلا نسلم ذلك، وما ذكرتموه لا يقتضي ثبوتها في الخارج لجواز كون النقيضين عدمين في الخارج كما في المثال المذكور. وإن ادّعيت الثاني فمسلم، ولا

حاجة إلى ما ذكرتموه من البرهان، فاللاعلية أيضاً ثابتة في الذهن، فإن النقيضين كما جاز عدمهما[٧٦٢] في الخارج جاز ثبوتهما في الذهن. ولكن لم قلتم بأنه يلزم قيام الصفة الوجودية بالعدم المحض؟ وإنما يلزم ذلك إن لو لم يكن العدم ثابتاً في الذهن، وهو ممنوع.
أو نقول: إن أردتم بكون العلية رافعة للاعلية أنهما لا تصدقان على ذات واحدة، فلا نسلم أن رافع العدم على هذا التفسير يجب أن يكون موجوداً في الخارج، والنقض قد مر. وإن أردتم به أن الذات الموصوفة باللاعلية في الخارج لو اتصفت بالعلية زال عنها اللاعلية بسبب طريان تلك الصفة الوجودية، فهو ممنوع. وإنما يلزم ذلك إن لو تحقق في الخارج ذات هي موصوفة باللاعلية، فإن البرهان إنما قام على انتهاء الممكنات إلى علة أولى، لا إلى معلول أخير.
فإن قلت: كل موجود في الخارج يصدق عليه أنه ليس بعلة لشيء فيصدق أنه ليس بعلة، لأن صدق الأخص على الشيء يستلزم صدق الأعم عليه.
قلنا: لا نسلم أن قولنا: ليس بعلة لشيء، أخص من قولنا: ليس بعلة، بل هو أعم منه، لأن قولنا: علة لشيء، أخص من قولنا: علة، وسلب الأخص أعم من سلب الأعم. على أنا نقول: لو صح ما ذكرتم من الحجة لكان تعليل العدم بالعدم لا يجوز بعين هذا البرهان، وأنتم لا تقولون به. والحق في هذه المسألة أن يقال: إن المراد بالعلة، إن كان هو المعرف للحكم، فجاز أن يكون العدم علة للحكم الوجودي، إذ لا امتناع في تعريف الأمر الوجودي بالقيد العدمي. وإن كان المراد بها هو جميع ما يتوقف عليه الحكم، جاز أن يكون بعض أجزاء علة الحكم الوجودي عدمياً، لأن وجود الشيء قد يمنع وجود المعلول من المؤثر، كوجود الجدار المانع من نزول السقف، ووجود الضد في المحل المانع من وجود الضد الآخر فيه.
وإذا كان وجوده مانعاً، كان المعلول متوقفاً على عدمه، فالعدم صار جزءاً من العلة التامة، ويمتنع أن يكون جميع أجزائها عدمياً، لأن العدم المعطي الصرف استحال أن يكون علة للأمر الوجودي عدمياً، لأن العدم لا يكون جزءاً من العلة المعطية للوجود، والعلم به أيضاً بديهي. وعند هذا التحقيق زال جميع الشبه الواقعة في هذه المسألة.

---

[٧٦٢] عدمهما: عدمها، أ.

[ابن كمونة:]

قال في أثناء الكلام على إبطال الإمام[٧٦٣] في المسألة السادسة من[٧٦٤] باب القياس لتعليل الحكم الوجودي بالقيد العدمي: فإن البرهان إنما قام على انتهاء الممكنات إلى علة أولى، لا إلى معلول أخير[٧٦٥].

أقول: البرهان المعروف ببرهان التطبيق يدل على الانتهاء إلى علة أولى[٧٦٦] وإلى معلول أخير، وهو برهان آخر[٧٦٧] مشهور في الكتب[٧٦٨] الحكمية والكلامية، وصاحب الكتاب ذكره[٧٦٩] في أكثر كتبه. فكيف يجزم القول بأن البرهان ما قام على الانتهاء إلى المعلول هو آخر المعلولات؟

وهذا آخر ما سنح لخاطري من التعاليق على السؤالات الموردة على الأصوليين من كتاب المعالم. والحمد لله وحده[٧٧٠] والصلاة على أفضل الرسل[٧٧١] محمد وآله الطاهرين[٧٧٢].

[الرازي:]

المسألة السابعة

اختلف الفقهاء في جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد والقياس. فنقول: قد بينا فيما تقدم أن القرآن وافٍ ببيان جميع الأحكام التي لا نهاية لها. فلو أن الفقهاء اقتصروا عليه لخفت المؤونة وسهل الطريق، إلا أنهم قد ذكروا مسألتين، إحداهما تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، ثانيتها تخصيصه

[٧٦٣] الإمام: فخر الدين، ج.
[٧٦٤] من: في، ب.
[٧٦٥] فإن البرهان ... معلول أخير: -، ج.
[٧٦٦] علة أولى: علة الأولى، ب.
[٧٦٧] آخر: -، ب.
[٧٦٨] الكتب: كتب، ج.
[٧٦٩] ذكره: يذكره، ب.
[٧٧٠] والحمد لله وحده: والحمد حق حمده، ج.
[٧٧١] أفضل الرسل: خير خلقه، ج.
[٧٧٢] الطاهرين: + وصحبة ... (كلمة لا تقرأ)، ج.

بالقياس. فلأجل هاتين المسألتين عظم الخبط وكثرت المذاهب وتشعبت الأقوال وقربت من أن تصير غير متناهية.
والمختار عندنا أنه يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد بشرط أن يكون سليماً عن المطاعن كلها. وأما تخصيصه بالقياس، فلا يجوز البتة. أما بيان أنه يجوز تخصيصه بخبر الواحد، فهو أنا بينا أن قوله تعالى ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[٧٧٣] يقتضي تعليل منع القبول بكونه فاسقاً، ولو كان كونه مخصصاً لعموم القرآن مانعاً من قبوله، لما بقي لكون الآتي به فاسقاً أثر في عدم القبول، لأن عند حصول العلة المستقلة للحكم لا يبقى لغيرها أثر فيه. إذا ثبت هذا، فنقول: الدليل يقتضي أن يكون خبر الواحد حجة مطلقاً، سواء عارضه الكتاب أو لم يعارضه، ولا شك أن القرآن حجة أيضاً مطلقاً. فإذا اجتمعا فهما دليلان متعارضان، فوجب أن يقدم الخاص على العام، لأنا لو رجحنا العام على الخاص، لكان ذلك إبطالاً للخاص بالكلية، ولو رجحنا الخاص على العام، لم يكن ذلك إبطالاً بالكلية، فكان هذا أولى.

[الكاتبي:]
قال: بيان أنه يجوز تخصيص[٧٧٤] العموم من القرآن بخبر الواحد أنا بينا أن قوله تعالى ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[٧٧٥] يقتضي منع القبول لكونه فاسقاً.
قلنا: قد سبق الاعتراض على هذا الدليل.

[الرازي:]

المسألة الثامنة

قال الأكثرون: تخصيص عموم القرآن بالقياس جائز. والمختار عندنا أنه لا يجوز. احتج المجوزون بوجهين، أحدهما أن القياس وعموم القرآن دليلان متعارضان، وأحدهما أخص من الآخر، فوجب تقديم الخاص، وهو القياس، على العام. واعلم أن هذا ليس بشيء، لأنا حيث ذكرنا هذا الدليل في خبر الواحد، فإنما يصح ذلك لأنا بينا أن الآية تدل على أن خبر الواحد حجة مطلقاً، سواء عارضه

---

[٧٧٣] سورة الحجرات (٤٩): ٦.
[٧٧٤] تخصيص: تخصص، أ.
[٧٧٥] سورة الحجرات (٤٩): ٦.

الكتاب أو لم يعارضه، فلا جرم تم الدليل. وأما في مسألة القياس، فلا نسلم أن الدليل يدل على أن القياس على جميع التقديرات حجة. وأما قوله سبحانه وتعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾[٧٧٦] وقول معاذ: أجتهد رأيي فقد بينا أنه لا يفيد العموم. وأما إجماع الصحابة فهو حكاية حال، وإنه لا يفيد العموم.
وقوله: القياس يقتضي دفع الضرر المظنون، فلا نسلم أنه إذا عارضه عموم القرآن فإن العمل به يقتضي دفع الضرر المظنون، بل العمل به يوجب حصول الضرر المظنون. لأن القرآن أقوى عند كل عاقل من القياس، فموافقة القرآن توجب دفع الضرر، ومخالفته توجب حصول الضرر، فثبت أن الدلائل الدالة على صحة القياس لا تدل على كونه حجة البتة عندما يكون معارضاً للقرآن. وإذا ظهر الفرق الذي ذكرناه لم يتمكن المستدل من أن يقول: إن عموم القرآن والقياس دليلان متعارضان وأحدهما أخص من الآخر، فنقدم الأخص على الأعم، لأنه لم يثبت بالدليل أن القياس بقي حجة عند معارضة القرآن، فظهر الفرق.
الحجة الثانية: إن الصحابة خصصوا عموم بعض الآيات بخبر الواحد وبالقياس، فيكون حجة، وقد عرفت ضعف هذا الدليل. ثم نقول هاهنا: إنكم كما ادّعيتم أن الصحابة أجمعوا على تخصيص تلك العمومات بتلك القياسات، فقد حصل هناك القياس مع الإجماع على تخصيص تلك العمومات بها، فهاهنا إذا حصلت تلك القياسات من غير حصول الإجماع على وجوب تخصيص العمومات بها، فقد ظهر الفرق العظيم، فكيف يمكن إجراء أحدهما مجرى الآخر؟
ثم نقول: الذي يدل على أنه لا يجوز تخصيص عموم القرآن بالقياس وجوه، الأول أن قصة معاذ رضي الله عنه تدل على أن العمل بالقياس معلق بكلمة «إن» على عدم وجدان الكتاب والسنة، لأن النبي عليه السلام قال: فإن لم تجد بسنة رسوله؟ قال: أجتهد رأيي. والشرط المذكور في السؤال كالمذكور في الجواب، والمعلق على الشيء بكلمة «إن» عدم عند عدم ذلك الشيء، فوجب أن لا يجوز الاجتهاد عند وجدان الكتاب والسنة.
الحجة الثانية: لو جاز تخصيص النص بالقياس لكان قول إبليس في قصة آدم عليه السلام ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[٧٧٧] صحيحاً، لأنه تعالى أمر الملائكة بالسجود، وهو خطاب عام، وأن إبليس قال: هذا العموم أخصصه في حق نفسي بالقياس، لأن النار خير من الطين، لأن النار جوهر مشرق علوي لطيف مؤثر، والطين كثيف مظلم سفلي متناثر، فتكون النار خيراً من الطين. والنار أصلي والطين أصل آدم، ومن كان أصله خيراً من أصل غيره كان هو خيراً منه نظراً إلى

---

[٧٧٦] سورة الحشر (٥٩): ٢.
[٧٧٧] سورة الأعراف (٧): ١٢.

هذه الجهة، اللهم إلا عند قيام المعارض. فمن ادعاه فعليه إثباته، فهذا قياس منتظم. وإن إبليس قد جعله مخصصاً لعموم الأمر بالسجود، فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزاً لكان قول إبليس صواباً، ولم يستحق الذم البتة. وحيث لم يكن كذلك، علمنا أن تخصيص النص بالقياس لا يجوز.
الحجة الثالثة: إن الله تعالى حكى عن الكفار أنهم قالوا ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾[٧٧٨]، ومعناه أنه لا فرق بين أن يشترى الكرباس بالدينار ويباع بالدينارين، وأن يباع الدينار بالدينارين، ثم أنه تعالى ما أجاب عن هذا السؤال إلا بقوله ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[٧٧٩] ولولا أن النص خير من القياس، وإلا لصار هذا الجواب باطلاً، ولصار قياس الكفار حقاً لازماً.
الحجة الرابعة: إن الدليل الدال على إثبات القياس، إما قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُواْ يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾[٧٨٠] وإما قول معاذ رضي الله عنه: أجتهد [رأيي]، وهما عمومان في غاية البعد، وإما الإجماع، إلا أن الإجماع إنما يمكن إثباته بعمومات بعيدة جداً كقوله تعالى ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٧٨١] وقوله تعالى ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[٧٨٢]، وعلى هذا لا يمكن إثبات القياس إلا بعمومات ضعيفة، إما ابتداء، كما في قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُواْ﴾[٧٨٣] أو في قول معاذ: أجتهد رأيي، وإما بواسطة إثبات الإجماع. ثم إذا ثبت أن القياس حجة، فلا بد أيضاً من إثبات الحكم في محل الوفاق، وذلك لا يتم إلا بشيء من العمومات. ثم إذا ثبت ذلك، فلا بد من طريق آخر يدل على إمكان تعليل أحكام الله تعالى، ثم لا بد من دليل آخر على تعليل ذلك الحكم بذلك الوصف المعين، ثم لا بد من دليل آخر يدل على حصول ذلك الوصف في الفرع. ثم لا بد من دليل آخر يدل على انتفاء الموانع والمعارضات، فثبت أن الحكم المثبت بالقياس يتوقف على هذه المقدمات العشرة.
وأما الحكم المثبت بالعمومات، فإنه يكفي في ثبوته مقدمة واحدة، وهي بيان أن ذلك العموم متناول له، فثبت أن مقدمات القياس كثيرة وكلها مشكلة. وأما العموم فله مقدمة واحدة فقط، فكان الحكم المثبت بالعموم أقوى، والأقوى أولى بالاعتبار من الأضعف، فوجب كون العموم راجحاً على القياس.
فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: إن مقدمات القياس، وإن كانت كثيرة إلا أنها قوية. والمقدمات المعتبرة في العموم وإن كانت قليلة، إلا أنها ضعيفة، وعلى هذا التقدير بطل ما ذكرتموه من الترجيح. قلنا: هذا

---

[٧٧٨] سورة البقرة (٢): ٢٧٥.
[٧٧٩] سورة البقرة (٢): ٢٧٥.
[٧٨٠] سورة الحشر (٥٩): ٢.
[٧٨١] سورة النساء (٤): ١١٥.
[٧٨٢] سورة آل عمران (٣): ١١٠.
[٧٨٣] سورة الحشر (٥٩): ٢.

الكلام في غاية البعد، وذلك لأن إحدى المقدمات المعتبرة في الحكم المثبت بالقياس إقامة الدليل على أن القياس حجة، والدليل الدال على أن القياس حجة هو قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ أو قول معاذ رضي الله عنه: أجتهد رأيي. وهما عمومان في غاية الضعف.

وأما التمسك بإجماع الصحابة، فهو في غاية البعد، ثم نقول بعد حصول المقصود من أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا عليه: فهو إنما يتم بإقامة الدلالة على أن الإجماع حجة، وتلك الدلالة ليست إلا تلك العمومات البعيدة، كقوله تعالى ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٧٨٤] وسائر الآيات المذكورة في هذه المسألة. فثبت أن هذه العمومات ضعيفة الدلالة على إثبات أن الإجماع حجة وأن القياس حجة. وأما العمومات التي يراد تخصيصها تارةً بخبر الواحد، وتارةً بالقياس، فهي عمومات في غاية القوة، فكيف يليق بالعاقل أن يقول: الحكم المثبت بالقياس، وإن كان دليله أكثر مقدمات، إلا أن تلك المقدمات أقوى، وأما الحكم المثبت بالعمومات، فهو وإن كان دليله أقل مقدمات إلا أنها أضعف، فظهر الفرق؟ وظهر أن هذا الكلام لا يليق بالعاقل المتسائل في غور الكلام، فلا يجب ذكره والالتفات إليه في هذا الباب. ومن تأمل في القرآن وجد ما يقرب من مائتي آية تدل على وجوب تقديم النص على الرأي.

---

[٧٨٤] سورة النساء (٤): ١١٥.

الباب العاشر في بقية الكلام من هذا العلم وفيه مسائل

المسألة الأولى

اختلف القائسون في إصابة المجتهدين، وضبط الأقوال فيه أنه إما أن يقال: حصل في الواقعة حكم معين وهو مطلوب المجتهد، أو لم يحصل ذلك. فإن قلنا: حصل فيه حكم معين، فهل يحصل العقاب والإثم للمخطىء؟ قال الأصم وابن علية: يحصل. وقال جمهور الفقهاء: لا يحصل. وأما لو قلنا: لم يحصل في الواقعة حكم معين، فهل هناك حكم، لو قدرنا أن الله تعالى يذكر حكماً معيناً لوجب أن يذكره أم لا؟ فالأول مذهب من يقول أنه لا حكم في الواقعة، إلا أنه حصل ما هو أشبه بالصواب عند الله تعالى. والثاني قول من يقول: ليس في الواقعة حكم أصلاً، وإنما الحكم يتبع الاجتهاد.

والمختار عندنا أن الوقائع على قسمين، منها ما لله تعالى فيها حكم معين، وهو مطلوب المجتهد. ومنها ما ليس لله فيها حكم ثبوتي محدد، وإنما حكمه فيها براءة الذمة والبقاء على العدم الأصلي. والذي يدل على صحة قولنا وجوه، الأول أنه إذا اعتقد أحد المجتهدين أن الطعم أولى بكونه علة لحرمة الربا. والثاني، اعتقد أنه ليس أولى بهذه العلية، فهذه الصفة في نفس الأمر إن كانت أولى بهذه العلية كان الثاني مخطئاً، وإن لم يكن أولى بالعلية، كان الأول مخطئاً فثبت أنه لا بد وأن يكون أحدهما مخطئاً في نفس الأمر. الثالث أن المجتهد إما أن يكلف بأن يبني الحكم على طريق، أو لا على طريق. والثاني باطل، لأن القول في الدين بمجرد التشهي باطل بالإجماع، فثبت أنه لا بد من طريق، فذلك الطريق، إما أن يكون خالياً في نفس الأمر عن المعارض أو لم يكن خالياً عنه. فإن لم يكن له معارض، تعين ذلك الحكم فيكون تاركه مخطئاً. وإن كان له معارض، فإما أن يكون أحدهما راجحاً على الآخر، أو لا يكون، فإن كان أحدهما راجحاً كان العمل به واجباً بالإجماع، فتاركه يكون مخطئاً. وإن لم يكن أحدهما راجحاً فحكم تعارض الأمارتين إما التخيير وإما التساقط والرجوع إلى غيرهما، وعلى كلا التقديرين فحكمه متعين فمخالفه يكون مخطئاً. فثبت أن المصيب على كلا التقديرين واحد. والثالث أن المجتهد مستدل بشيء على شيء، والدليل لا بد وأن يكون موجوداً قبل التأمل فيه وقبل طلبه، والدليل عليه كان دليلاً على الحكم، والمدلول سابق على الدليل الذي هو سابق على التأمل فيه، فيكون الحكم سابقاً على الاجتهاد، فالقول بأن الحكم تابع للاجتهاد يوجب كون المتقدم متأخراً، وهو محال.

احتج القائلون بأنه لا حكم إلا ما يحصل بعد الاجتهاد أن الفقهاء أجمعوا على أن المجتهد مأمور بأن يعمل بمقتضى ظنه، ولا معنى لحكم الله إلا ما أمره به، فإذاً كان مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه. فإذا

عمل به كان مصيباً، لأنه قاطع بأنه عمل بما أمره الله تعالى، وذلك يدل على أن كل مجتهد مصيب.
والجواب: إن كثيراً من الناس قالوا أنه مأمور بأن يعمل على وفق الدليل، ولا يجوز له أن يعمل بمقتضى اجتهاده حين يشرع في الاجتهاد على الإطلاق. ولئن سلمنا، لكن لم لا يجوز أن يقال أن المجتهد حين شرع في الاجتهاد كان مأموراً بطلب الحكم الذي عيّنه الله تعالى ونصب عليه الدلالة والأمارة، ثم لما أمعن المجتهد فكره وعجز عن الوصول إليه، تغير حكم الله تعالى واكتفى فيه بالقدر الذي وصل إليه؟ وهذا كما أن السيد الرحيم الحليم يقول لعبده: افعل كذا وكذا، فإن ثقل الأمر عليك بعد الشروع فإني أكتفي منك بمقدار ما وصلت إليه، فكذا هاهنا.

المسألة الثانية

اختلفوا في أنه هل يجوز تعادل الأمارتين؟ والمختار عندنا أن نقول: تعادل الأمارتين، إما أن يكون في حكمين متناقضين والفعل واحد، وهو كتعارض الأمارتين على كون الفعل قبيحاً ومباحاً، وإما أن يكون في فعلين متناقضين، والحكم واحد، مثل وجوب التوجه إلى جهتين غلب على ظنه أنهما جهتا القبلة. أما القسم الأول فهو في الجملة جائز، لأنه يجوز أن يخبرنا رجلان بالنفي والإثبات، وتستوي عدالتهما في الظن. وأما في الشرع فغير واقع، لأنه لو تعادلت أمارتان على كون هذا الفعل مباحاً وحراماً، فإما أن يعمل بهما معاً أو يتركهما معاً أو يرجح إحداهما على الأخرى أو يحكم فيه بالتخيير. والأول باطل، لأنه يوجب الجمع بين النقيضين، والثاني باطل أيضاً لأنه لما تعذر العمل بهما جميعاً كان وضعهما عبثاً، وهو على الله تعالى محال. والثالث أيضاً باطل، لأنه يحصل الترجيح من غير مرجح. والرابع باطل أيضاً، لأنه يقتضي حصول التخيير بين الفعل والترك، وذلك يقتضي ترجيح أمارة الإباحة على أمارة الحرمة، وقد ثبت أن هذا الترجيح باطل. أما القسم الثاني، وهو تعادل الأمارتين في فعلين متناقضين والحكم واحد، فهذا جائز ومقتضاه التخيير، ويدل عليه قوله عليه السلام في زكاة الإبل: في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة. فمن ملك مائتين فقد ملك أربع خمسينات وخمس أربعينات، فهو مخير بين إخراج الحقاق وبنات اللبون.

المسألة الثالثة

استصحاب الحال حجة، ومعناه أن العلم بكون الشيء معدوماً أو موجوداً يقتضي ظن بقائه على تلك الحالة في الماضي والمستقبل، ويدل عليه وجوه، الأول أن الشيء حال بقائه غني عن المؤثر، إذ لو حصل له مؤثر، لكان تأثيره إما أن يكون في شيء صدق عليه أنه كان قبل ذلك، فحينئذ يكون تأثير ذلك المؤثر في تحصيل الحاصل، فهو محال، أو في شيء صدق عليه أنه ما كان قبل ذلك، فحينئذ يكون تأثيره في الحادث لا في الباقي.

وأما الشيء حال حدوثه، فإنه يفتقر إلى المؤثر، لأنا بهذه المقدمات أثبتنا القول بالصانع، والغني عن المؤثر راجح الوجود، لأنه لو لم يكن راجحاً لكان إما مساوياً أو مرجوحاً، وعلى التقديرين يفتقر إلى المرجح، فيلزم أن يكون الغني عن المؤثر مفتقراً إليه، وهو محال. وأما الحادث، فإنه ليس براجح الوجود في نفسه، إذ لو كان راجحاً لكان رجحانه في نفسه يغنيه عن المؤثر، فحينئذ يصير المفتقر إلى المؤثر غنياً عن المؤثر وهو محال، فثبت أن الباقي راجح، والحادث مرجوح في نفسه. والراجح في نفسه يجب أن يكون راجحاً في الظن الصادق، فثبت أن البقاء على ما كان أرجح في الظن الصادق من التغيير عما كان.

الحجة الثانية أنه لو لم يكن اعتقاد البقاء راجحاً على اعتقاد التغيير، لما فهمنا من كلام أحد شيئاً، لأنه لما كان اعتقاد بقاء هذه الألفاظ على أوضاعها المتقدمة مساوياً لاعتقاد تغييرها عن تلك الأوضاع بقي الذهن متردداً بين الطرفين، فوجب أن لا يحصل الفهم البتة.

الحجة الثالثة: إنا إذا خرجنا من الدار فإن اعتقاد بقائها على ما كانت يكون راجحاً على اعتقاد تغييرها عما كان، ويدل ذلك على كون اعتقاد البقاء راجحاً.

الحجة الرابعة: إن الفقهاء أطبقوا على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشك في أنه هل طرأ المزيل أو لا، فإنهم يرجحون البقاء على ما كان، ولولا أن جانب البقاء راجح على جانب التغيير، وإلا لكان هذا ترجيحاً من غير مرجح، وهو باطل. وإذا ثبت هذا الأصل، فنقول: إذا أردنا نفي حكم قلنا: الدلائل الدالة على الثبوت إما النص وإما الإجماع وإما القياس، وقد فقد الكل، فوجب أن لا يثبت الحكم.

فإن قيل: هذا الذي ذكرته دليل رابع مغاير للدلائل الثلاثة التي ذكرتها، وهذا يقدح في قولكم: الدلائل ليست إلا تلك الثلاثة. فنقول: الدلائل الدالة على ثبوت الحكم ليست إلا تلك الثلاثة. وأما الدلائل على بقاء ما كان، فتلك الثلاثة مع رابع هو التمسك باستصحاب الحال، فأنتم لما ادعيتم أن البيع الفاسد يفيد الملك، فأنتم تدعون حدوث الملك. فلما قلتم أن الدلائل الدالة على الحدوث ليس إلا تلك الثلاثة، وقد

فقد الكل، فوجب أن لا يحصل الملك، كان الكلام مستقيماً. وأما نحن، فلما ادّعينا أن هذا البيع فاسد، كان معناه أن ذلك الملك بقي على ملك البائع كما كان، فأمكننا إثباته بطريق رابع، وهو الاستصحاب. فثبت أن هذا السؤال غير لازم. والله تعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

[الكاتبي:]

قال: الشيء حال بقائه غني عن المؤثر، إلى آخره.

قلنا: لم قلتم بأن تأثيره إن كان في شيء صدق عليه أنه كان قبل ذلك، يكون ذلك تحصيلاً للحاصلِ؟ وإنما يلزم ذلك لو استأنف له وجوداً آخر، وليس كذلك، بل الوجود الذي أعطاه يترجح به ما دام موجوداً.

قال: لو لم يكن اعتقاد البقاء راجحاً على اعتقاد التغير لما فهمنا من كلام أحد شيئاً.

قلنا: لا نسلم. فلم لا يجوز أن يحصل الفهم بسبب التصريح بالتعيين؟ والمباحث المذكورة في مسألة أن الأصل عدم الاشتراك آتية هاهنا، فاعلم ذلك.

وهذا آخر ما أردنا إيراده، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية وبلا غاية، وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين وأصحابه المنتجبين.

الفهارس

فهرست أسماء الرجال والأعلام

فهرست أسماء الكتب والرسائل

فهرست أسماء الملل والفرق والمذاهب وأهلها

فهرست أسماء البلدان والأماكن

فهرست الآيات القرآنية

ملحق

مخطوط اسد افندي ١٩٣٢ (٩٩أ-١٢٧ب)

قال المولى السعيد محمد الحسيني محمد امين الكاشي العرشي نقل الله روحه على [illegible] ب [illegible] المعالم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله المتفرد بالجلال المتوحد بالعظمة والكمال والصلوة على محمد كاشف الدين الهادي الى الحق اليقين وعلى آله الطاهرين المتقين واصحابه الكاملين الاكرمين وبعد فهذه رسالة تشتمل على اسولة اوردناها على كتاب المعالم مستعينا بمنح الاعانة ومتوكلا على من عليه الهداية قال الامام العلم اما تصور واما تصديق قلنا هذا فيه نظر لان كلمة اما للعناد والتصور اما جزء من التصديق كما هو راي الامام او شرطه كما هو راي الحكماء وكيف كان لا معانده بينهما لامتناع المعانده بين الشيء وجزءه وشرطه وجوابه ان يقال لا نسلم امتناع وقوع المعانده بينهما فان المنفصلة ان كانت مانعة الجمع كان معناها امتناع صدقهما على علم واحد على معنى ان العلم الواحد يكون تصورا وتصديقا معا وان كانت مانعة الخلو كان معناها امتناع خلو هما عنهما والعناد بكل واحد من المعنيين واقع من الشيء وجزءه فان الواحد جزء من الكثير مع امتناع صدقهما على ذات واحدة وخلو شيء من الذوات عنهما قال التصديق اما ان يكون مع الجزم او لا يكون مع الجزم الى آخره قلنا هذا فيه نظر لانه قسم العلم اولا الى التصور والتصديق فلو كان التصديق منقسما الى الجازم وغير الجازم ومن جملة اقسام الجازم هو الجهل على ما ذكره لزم ان يكون العلم منقسما الى الجهل وغيره لان مقسم السافل مقسم العالي والمنقسم الى امرين صادق على كل واحد منهما فيلزم ان يكون العلم صادقا على الجهل وهو محال وجوابه ان يقال لا نسلم ان مقسم السافل مقسم للعالي وانما يلزم ذلك ان لو كان العالي اعم من السافل مطلقا واما اذا كان اعم من وجه دون وجه فلا فان الحيوان اعم من الابيض من وجه ثم الابيض ينقسم الى الجماد والحيوان مع ان الحيوان لا ينقسم الى الجماد ونشهد فكذلك هاهنا لما كان العموم والخصوص بين العلم والتصديق ليس عموما وخصوصا مطلقا بل من وجه دون وجه فلا يلزم انقسام العالي الى ما انقسم اليه التصديق قال لا بد من الاعتراف بوجود تصورات بديهية وتصديقات بديهية الى آخره قلنا لا نسلم ان التسلسل محال والدليل المذكور على ابطاله سياتي الكلام عليه وجوابه

ان يقال لا حاجة لنا في ابطال التسلسل في هذا المقام الى الدليل المذكور بل نقول لو كان كل
علم تصورًا كان او تصديقًا موقوفًا على علم آخر من جنسه الى غير النهاية لزم ان لا يحصل علم ما في
العقل الا بعد حصول ما لا يتناهى فيه من العلوم ولو كان كذلك لما حصل علم ما في العقل لامتناع
احاطة الذهن بما لا يتناهى لكن ذلك باطل بالضرورة لانا نجد من انفسنا وجدانًا ضروريًا حصول
اشياء في عقولنا قال والمختار عندنا ان العلم غني عن التعريف الى آخره قلنا
لا نسلم ان العلم لو لم يكن حقيقة العلم ضروريًا لامتنع ان يكون العلم بحقيقة هذا العلم المخصوص
ضروريًا وانما يلزم ذلك ان لو لزم من كون العلم بالمجموع من حيث هو مجموع ضروريًا كون العلم
بكل جزء منه ضروريًا وهو ممنوع لجواز ان يحصل الجزء الاخير من المجموع بالبديهة مع ان العلم ببقية
الاجزاء يكون مكتسبًا فان العلم بكون واحد الوجود غنيًا عن الحيز والمكان علم ضروري مع ان العلم
بحقيقته وحقيقة الحيز والمكان والاستغناء لا يحصل الا بالنظر الدقيق قال دليل
آخر ابطال النظر اما ان يكون بالضرورة وهو باطل والا لما كان مختلفًا فيه من العقلاء او بالنظر
فيلزم منه ابطال الشيء بنفسه قلنا هذا فيه نظر لانه لا يلزم منه ما تصدق لا ثباته وهو
النظر مفيد العلم في الجملة بل الذي يلزم منه عدم الدليل على احد النقيضين لا يكون دليلا على النقيض
الآخر قال حاصل الكلام في النظر الى آخره قلنا هذا فيه نظر لانه جعل الفكر اولا
نفس ترتيب مقدمات علمية او ظنية ليتوصل بها الى تحصيل علم او ظن وههنا جعله نفس
التوصل بها الى غيرها فيكون ذلك تناقضًا صريحًا قال صريح العقل حاكم بان المعلوم
اما موجود او معدوم الى آخره قلنا ما ذكرنا على الدليل الذي تمسك به في كون العلم غنيًا عن
التعريف يرد على هذا مع زيادة شيء آخر وهو ان يقول لا نسلم ان هذه المنفصلة ضرورية ان ادعيت
ان تصور اجزائها جزء منها كما هو رأي الامام ونسلم ذلك ان لم تدع ذلك كما هو رأي الحكماء ولكن لا
يلزم منه ان يكون تصور الموجود والمعدوم ضروريًا لان التصديق البديهي عند الحكماء عبارة
عن القضية التي يكون تصور طرفيها كافيًا في جزم الذهن بالنسبة بينهما وان كان كل منهما كسبيا
فان العلم بكون ممكن الوجود محتاجًا الى مؤثر علم ضروري عندهم مع ان تصور الممكن والحاجة والمؤثر
ليس كذلك قال مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين الموجودات لانا نقسم الوجود الى

الواجب والممكن الى آخره قلنا لا نسلم ان مورد التقسيم مشترك بين القسمين اشتراكا معنويا
وانما يلزم ذلك ان لو كان جواز الانقسام الى الامرين موقوفا على ذلك وهو ممنوع فان عندنا جواز
الانقسام متوقف على احد الامرين وهو الاشتراك اللفظي او المعنوي وكيف لا وانه يصح ان يقال
العين اما عين باصرة او عين فوارة او عين ذهب الى غير ذلك من مفهوماتها مع ان العين ليست
مشتركا فيه بين هذه الاقسام اشتراكا معنويا وما ذكره من المثال انما لم يصح التقسيم فيه لانتفاء
الاشتراك لفظا ومعنى قال ولان العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر الى آخره
قلنا لا نسلم ذلك ان ادعيت العلم في الموجود المشترك والمعدوم فانه مصادرة على
المطلوب ومسلم ان ادعيت انحصاره في المعدوم وفي موجود ما لكن لا نسلم ان الموجود لو لم يكن
مشتركا لما انحصر المعلوم في موجود ما وفي المعدوم فانا نعلم بالضرورة ان كل معلوم فاما موجود
بوجود خاص واما معدوم اذ لو انتفى عنه جميع الوجودات والعدم لزم ارتفاع الوجود والعدم
عن شيء واحد وذلك محال يأباه العقل الصحيح والطبع السليم قال الوجود زائد على
الماهيات لانا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود الى آخره قلنا
لا نسلم ادراك التفرقة بينهما في المعنى وان التفرقة عندنا ليست الا في اللفظ سلمنا انه ليس كذلك لكن
لا بد له من دليل ويمكن ان يجاب عنه بان يقال العقل يطلب الدليل على القول الثاني دون الاول ولو
كان التغاير في اللفظ فقط لما طلب ذلك كما لا يطلب الدليل على شيء من قولنا القائل الانسان انسان
والانسان بشر لكون التغاير في اللفظ فقط قال ولان العقل يمكنه ان يقول العالم اما
ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما الى آخره قلنا لا نسلم صحة هذا القول فان
العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى واذا كان كذلك لا يصح انقسامه الى الموجود والمعدوم
كما لا يصح انقسام الموجود اليهما وان جعل العالم اسما لاعم من الموجود والمعدوم وهو الماهية
القابلة لهما فيكون ذلك مصادرة على المطلوب لان ذلك انما يصح ان لو كانت الماهية مغايرة
للوجود وهو في بيان ذلك قال المعدوم ليس بشيء والدليل عليه ان الماهيات
لو كانت متقررة في انفسها الى آخره قلنا لم قلتم بانها اذا كانت متقررة في كونها متقررة
خارج الذهن لزم كونها موجودة فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان التقرر في الخارج هو عين الوجود

وهو ممنوع فان عندهم التقرر في الخارج اعم من الوجود فقد اذ كل موجود عندهم متقرر في الخارج
وليس كل متقرر في الخارج موجودا فقد لان المعدومات عندهم متقررة في الخارج وليست موجودة فيه
واما قوله ولا نعني بالوجود سوى ذلك قلنا فعلى هذا لا يكون ذلك ابطالا لما ذهبوا اليه بل يكون ذلك
بالحقيقة تسليما لقولهم وتفسيرا للوجود بما اثبتوا للمعدوم قال الوجوب بالذات لا يكون
مفهوما ثبوتيا والا لكان اما تمام الماهية او جزءا منها او خارجا عنها الى آخره قلنا لم لا يجوز
ان يكون خارجا عنها قوله لان كل صفة خارجة عن الماهية مفتقرة اليها فتكون ممكنة فالوجوب بالذات
ممكن بالذات هذا خلف قلنا لا نسلم استحالة ذلك فان المحال هو ان يكون الواجب بالذات ممكنا
بالذات واما هذا فغير معلوم استحالته لا يقال لو كان الوجوب ممكنا بالذات كان الواجب
اولى ان يكون ممكنا بالذات لانا نقول لا نسلم ان الواجب بالذات هو الذي لا يفتقر في وجوده
الى غيره لا اتصافه بالوجوب بالذات ولا امتناع في ان تكون الذات موجبة الصفة ثم تلك الصفة موجبة
لصفة اخرى لها واذا كان كذلك فيجوز ان تكون ذات واجبة الوجود موجبة لحصول الوجوب بالذات
له وتصير هي مع كونها ممكنة حينئذ لحصول استغنائه في وجوده عن غيره ومع هذا الاحتمال لا
يلزم ما ذكرتموه من المحال قال احتياج الممكن الى المؤثر لامكانه لا لحدوثه لان الحدوث
كيفية لذلك الوجود الى آخره قلنا هذا الدليل بعينه يدل على ان الامكان ايضا ليس علة
للحاجة لان الامكان كيفية لذلك الوجود فيكون متأخرة عنه الى آخر ما ذكره وجوابه ان يقال
لا نسلم ان امكان وجود الشيء متأخر عنه بل هو سابق عليه بالضرورة اذ لو لم يكن ممكنا قبل وجوده كان
ممتنعا والممتنع الوجود استحال وجوده فكان ينبغي ان لا يوجد شيء اصلا من الممكنات وذلك محال
قال القول بالجوهر الفرد حق والدليل عليه ان الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من
اجزاء متعاقبة الى آخره قلنا لا نسلم ان الحركة الحاضرة لو امكن انقسامها كان احد نصفيها
قبل الآخر فانه لا يلزم من امكان الانقسام الانقسام بالفعل وان ادعى انها لا تنقسم بالفعل فمسلم
له ذلك لكن لا ينفعه لانه لا يلزم من عدم الانقسام بالفعل امتناع الانقسام لجواز ان يكون امكان
الانقسام مع عدم الانقسام بالفعل واقعين قال فنقول لم لا يجوز ان يقال الذات
واحدة والوجهان عرضان قائمان بها قلنا ما يلاقي به الجزء المتوسط احد الجزئين الطرفين

غير الذي يلاقي به الآخر بالضرورة فالملاقاة ان كان بشيء من الذات انقسمت بالضرورة وان كان
بالعرض كان محل احد العرضين غير محل الآخر والا لزم حلول عرضين في محل واحد وهو محال وذلك يوجب
انقسام الذات ايضا قال ـــــ واما قلنا انه يمتنع كونه متحركا لوجوه احدها ان ماهية الحركة
الانتقال من حال الى حال الى آخره قلنا ـــــ لا نسلم امتناع الجمع بينهما وانما يلزم ذلك ان لو كانت
المسبوقية بالغير وغير المسبوقية به وردا على شيء واحد وليس كذلك فان المسبوق بالغير هو الحركة
وغير المسبوق بالغير هو الجسم ولا تنافي بين كون الجسم غير مسبوق بالغير وحركته مسبوقة بالغير قال ـــــ
وثانيها انه ان لم يحصل في الازل شيء من الحركات فلكلها اول الى آخره قلنا ـــــ هذه مغالطة صرفة
لان الازل ليس لعدم المسبوقية بالغير والازلي هو الذي ليس مسبوقا بغيره واذا كان كذلك فقولكم
ان لم يحصل في الازل شيء من الحركات او حصل كان معناه ان كل واحدة من الحركات اما ان يكون مسبوقة
بالغير او واحدة منها غير مسبوقة بالغير اذا كان كذلك فنختار القسم الاول وان لم ناخذ مسمى الحركة
داخلا في قولنا كل واحدة من الحركات قوله فلكلها اول قلنا ـــــ مسلم ولكن لما ذا يلزم منه ان يكون
لمسمى الحركة وهو المشترك بين جميع الافراد اول فانه لا يلزم من تاخر معنى عن معنى تاخر كل جزء عنه
وكيف فان هذا لعين مذهب القوم اذ عندهم كل واحدة من الحركات مسبوقة بحركة اخرى لا الى نهاية
ومسمى الحركة محفوظة ازلا وابدا بواسطة تعاقب جزئياتها وان اخذنا المسمى داخلا في هذا القول اخترنا
القسم الثاني وهو ان واحدة من الحركات غير مسبوقة بالغير وتلك عندنا هي المسمى قوله فهو اول الحركات
قلنا ـــــ لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان له اول فانه لا يلزم من كون الشيء غير مسبوق بالغير ان يكون له
اول بل يستحيل ان يكون له اول واذا كان كذلك فمسمى الحركة لا اول له والمسبوق بالغير والذي له اول
انما هو المعينات فقد ظهر قولكم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال ـــــ وثالثها ان كل واحدة من تلك
الحركات اذا كانت حادثة كانت مسبوقة بعدم لا اول له الى آخره قلنا ـــــ لا نسلم ذلك ان عنيت
سبق كل واحدة منها بعدم غير مسبوق بها ولكن لما ذا يلزم ان يكون تلك العدمات مجتمعة في الازل اي غير
مسبوقة بالغير فانه لا يلزم من عدم السبق بحركة معينة عدم السبق بحركة اصلا لان نفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم قال ـــــ واما قلنا انه يمتنع كون الاجسام ساكنة في الازل الى آخره قلنا ـــــ
السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك واذا كان كذلك كان جائز الزوال لان العدم الازلي

میدان کو لا نسلم ارباب بحث
نبود و نهایتی و تسلسل مغالطه ست

جائز والا لما وجد شيء من الموجودات الحادثة وما ذكرتموه من الدليل انما تم ان لو ثبت
ان السكون امر وجودي وهو ممنوع ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان السكون لا يمتنع زواله قوله
لان الاجسام متماثلة ومتى كان كذلك كان الجسم جائز الخروج عن حيزه قلنا لا نسلم
تماثل الاجسام وما ذكرتموه من الدليل عليه منقدح في المقدمة القائلة بان ما به المشاركة ان كان
عين ما به المخالفة فالا فهذا يقتضي كون الذوات التي هي الاجسام متماثلة في تمام الماهية الا
انه قامت بها الاعراض مختلفة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن حقيقة الجسم هي المركب من المحل والحال وهو
ممنوع ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الحق هو القسم الآخر قوله لان ما به المخالفة ان كان في
نفسه جسما وذاهبا الى الجهات كان محل الجسمية عين الجسم قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان
لو كان الجسم عين الجسمية والذهاب في الجهات وهو ممنوع بل الجسم ما له الحجم والذهاب في الجهات
قال الجواب انه ان صح ما ذكرتم لزم دوام جميع الممكنات بدوام الباري تعالى قلنا
لا نسلم فانا نختار لزوم التسلسل على تقدير عدم وجود جميع ما لا بد منه في وجود هذا الحادث اليومي
مثلا فان ذلك عين مذهبهم اذ عندهم قبل كل حادث حادث آخر الى غير النهاية لان عندهم من جملة العلل
ما يكون متحركا على سبيل الدوام ويكون حركته سببا للتغيرات الواقعة في عالم الكون والفساد واذا
كان كذلك لا يلزم من دوام الباري تعالى دوام جميع الممكنات بخلاف ما قالوه فانهم ما ادعوا قدم العالم
بجميع اجزائه بل بعض اجزائه وهو القسم الابداعي الذي هو العقول التسعة ونفوس الافلاك التسعة
واجرامها قال في ابطال التسلسل ان المؤثر في المجموع لو كان جزءا من الاجزاء الداخلة
فيه فيلزم كون ذلك الواحد مؤثرا في نفسه لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء منه قلنا
لا نسلم صحة هذه المقدمة فان المجموع المركب من جميع الموجودات ممكن لذاته لما بينتم والمؤثر فيه هو
واجب الوجود الذي هو احد اجزائه مع انه ليس مؤثرا في كل جزء منه اذ ليس هو مؤثرا في نفسه لا يقال
نحن نقول المؤثر في كل مجموع مركب من آحاد امكانية مؤثر في كل جزء منه وما ذكرتموه في النقض
ليس كذلك لانا نقول نحن لا نذكر ذلك على ان يكون نقضا بل على ان يكون مستند المنع واذا كان
كذلك فعليكم البرهان على اي شيء ادعيتم فانا لا نسلم ان المؤثر في كل مجموع شأنه ما ذكرتم مؤثر في
كل جزء منه ولم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء حاصلا بغير ما حصل به المجموع من حيث هو مجموع واذا

عرفت ذلك ظهر ضعف بقية الادلة الثلاثة على اثبات الصانع لافتقارها الى الدليل المذكور
اولا واما الادلة التي ذكرها على امتناع كونه جسما فثلاثة منها موقوفة على الاصول المزيفة واما
الرابع فنقول لم لا يجوز ان تقوم بكل واحد من الاجزاء علم على حدة وقدرة على حدة لا على معنى ان
كل واحد من الاجزاء يكون قادرا او عالما لما مر على الاستقلال بل على معنى ان القائم من القدرة والعلم
باحد الاجزاء غير القائم بالآخر واذا كان كذلك لا يلزم تعدد الآلهة فان المستقل بالالهية
هو المجموع من حيث هو مجموع واذا عرفت هذا فنقول الدليل على امتناع كونه جسما ان كل
جسم مركب والباري تعالى يستحيل ان يكون مركبا فلا يكون جسما والوجه الاول من الوجهين اللذين
ذكره على امتناع كونه جوهرا بالمعنى الاول فهو مبني على حدوث العالم وقد عرفت ضعفه قال
الثاني انه لو كان في الحيز لكان اما ان يكون متناهيا من كل الجوانب او متناهيا من بعض الجوانب
دون البعض قلنا لم لا يجوز ان يكون الواقع هو القسم الاول قوله اختصاصه بذلك
المقدار دون غيره يحتاج الى مخصص فذلك يوجب الحدوث قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن المخصص هو ذاته وحقيقته ولم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته وحقيقته
اقتضى وقوعه على الوجه المخصوص دون الزائد والناقص واذا كان كذلك لا يلزم الحدوث ولئن
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الحق هو القسم الثاني قوله لان كل بعد فانه يقبل الزيادة
والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه قلنا لا نسلم فان مقدورات الله تعالى اقل
من معلوماته لدخول الممتنع في معلوماته دون مقدوراته مع ان كل واحد منهما غير متناه قوله
ولان على هذا التقدير يكون مركبا لان البعد الممتد الى غير النهاية يعرض فيه نقط كثيرة
قلنا لا نسلم وقوع التركيب وانما يلزم ذلك ان لو لزم من فرض النقط فيه وقوعها فيه
بالفعل وهو ممنوع قال ان العالم كرة فلو حصل فوق احد الجوانب صار تحت بالنسبة
الى الآخرين قلنا مسلم ولكن لم قلتم بان ذلك محال ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يحيط
بجميع الجوانب قوله لانه حينئذ يصير معنى هذا الكلام ان الباري تعالى فلك من الافلاك المحيطة
بالارض قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان احاطته احاطة الاجسام وانما يكون كذلك
ان لو كان جسما وكل ذلك ممنوع قال الدليل على ان كل ما كان [illegible] فانه

لا يخلو عن الحوادث إلى آخره قلنا لم قلتم بأن الحادث إذا امتنع أن يكون أزلياً كان إمكان
الاتصاف بالصفة الحادثة ممتنع أن يكون أزلياً فإن إمكان وجود كل حادث حاصل في الأزل
على أن يكون الأزل ظرفاً لإمكان وجوده مع أن وجوده ممتنع فيه على أن يكون الأزل ظرفاً للوجود الممكن
ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون تلك القابلية من عوارض تلك الذات قوله فيكون تلك الذات
قابلة لتلك القابلية قلنا لا نسلم وإنما يلزم ذلك أن لو كان قابليتها لتلك القابلية زائدة على
ذاتها فلم لا يجوز أن يكون أصل القابلية زائدة وقابليتها لها نفس ذاتها ولئن سلمنا لزوم التسلسل
ولكن لم قلتم بأن مثل هذا الدليل محال فإن هذا التسلسل في العدميات وذلك غير ممتنع ولئن سلمنا
صحة هذا الدليل لكن هذا يقتضي أن لا يكون القابلية من اللوازم أيضاً إذ لو كانت كذلك كانت خارجة
عن الذات وكانت الذات قابلة لها وقابلة لتلك القابلية الثانية وهلم جرا ولزم ما ذكرتموه من
المحذور قال ـــ ذهب أبو علي إلى أن حقيقته ليس إلا الوجود المقيد بقيد كونه غير
عارض للماهية وهذا باطل لوجهين أحدهما أنه وافق على أن حقيقة الله تعالى غير معلومة للخلق إلى
آخره قلنا لا نسلم أنه وافق على أن وجوده المقيد بالقيد السلبي معلوم بل هو وافق على أن
الوجود من حيث هو وجود معلوم ومغاير للوجود المعروض للقيد العدمي لكون ذلك مشتركاً
بين جميع الموجودات دون هذا قال ـــ الثاني أن الوجود إن اقتضى لنفس كونه وجوداً أن يكون
مجرداً عن الماهية فكل وجود كذلك إلى آخره قلنا لم قلتم بأن القسم الثالث محال قوله لأنه
لا يصير موصوفاً بأحد هذين القيدين إلا بسبب منفصل قلنا لا نسلم وإنما يلزم ذلك أن
لو كان عدم المعروض للماهيات محتاجاً إلى العلة وليس كذلك فإنه قيد عدمي والقيود العدمية لا
تحتاج إلى العلل ولئن سلمنا احتياجها إلى العلل ولكن لم قلتم بأنه يلزم من ذلك أن يكون الواجب لذاته
واجباً لغيره وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن علة تجرده عن الماهية هي وجوده الخاص المعروض للقيد
العدمي وإذا كان كذلك لا يلزم افتقاره إلى الغير قال ـــ والجواب لم لا يجوز أن يكون الماهية
من حيث هي هي موجبة لذلك الوجود كما أنها من حيث هي هي قابلة للوجود في الممكنات قلنا
هذا المنع منع مكابرة فإنا نعلم بالضرورة أن المعطي لوجود الشيء لا بد وأن يكون سابقاً عليه بالوجود
بخلاف الماهية القابلة فإنها مستفيدة والمستفيد للشيء لا يجب أن يكون حاصلاً لذلك الشيء

بل لا يجوز ذلك والا لكان تخصيصاً للحاصل وهو محال وبالجملة لمن منع هذا فقد كابر عقله واما
الوجهان الاولان من الدلائل المذكورة على كونه تعالى فاعلاً بالاختيار فمبنيان على الاصول التي تبينت
فيما قبل واما الوجه الثالث قلنا لم لا يجوز ان يكون الصادر عنه واحداً قوله لم لا يلزم ان لا يوجد شيئان
الا واحدهما علة للآخر قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن في العقل الاول وهو اول ما يصدر عن
الباري تعالى جهات مختلفة وهو بسبب كل جهة يصير مبدأً لشيء آخر غير ما صار بسبب الجهة
الاخرى مبدأ له والامر كذلك لان العقل الاول يعقل وجوده الحاصل له من واجب الوجود وامكانه
الحاصل له من ذاته ووجود واجب الوجود تعالى وتنزه عما يقول الظالمون ويصير باعتبار تعقله
لواجب الوجود مبدأ لوجود عقل تحته وباعتبار تعقله لوجوده مبدأ لوجود النفس التي هي للفلك
الاقصى وباعتبار تعقله لامكانه مبدأ لجرمه وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل عقل
وفلك الى ان ينتهي الى العقل الاخير الفعال المدبر لعالمنا هذا واما اذا كان كذلك لا يلزم ما ذكرتم من
المحال واما الوجه الرابع وهو قوله لا شك انا نشاهد في العالم تغيرات مثل انه يعدم شيء كان موجوداً
الى آخره قلنا لا نسلم انه يلزم انتهاء هذه المعدومات الى واجب الوجود لذاته وانما يلزم ذلك ان
لو لم يكن العلة الموجبة لهذه التغيرات هو الجسم المتحرك على سبيل الدوام ويكون هو مع وجود حركة معينة
او عدمها سبباً لوجود حادث او عدمه ولا يلزم من عدم تلك الحركة او وجودها عدم علتها لان حركات
الافلاك ليست بالايجاب بل بالاختيار او نقول انما يلزم ذلك ان لو لم يوجد في علوم ان الباري تعالى يكون
فعله على سبيل الاختيار والارادة واذا كان كذلك لا يلزم من عدم معلوله عدمه ولا يلزم من وجوده
وجوده فلزم دوام جميع المعلولات بواسطتنا او بغير واسطة وذلك محال قال وبالجواب يشكل
هذا بالحوادث اليومية قلنا قد عرفت جوابه فيما قبل فلا نعيده ثانيا قال صانع العالم
عالم لان افعاله محكمة متقنة الى آخره قلنا لا نسلم كون الكبرى ضرورية فان الافعال الصادرة
من النحل كالبيوت المسدسة وغيرها والحيل العجيبة من الفارة افعال محكمة متقنة مع انها ليست
بعالمة اذ العلم هو حصول صورة الشيء في العقل وليس لها عقل فلا يكون عالمة واما الوجه الثاني فمبني
على كونه فاعلا بالاختيار وقد عرفت ضعف ادلته فيه ولئن سلمنا كونه عالما ببعض الماهيات
لكن لم قلتم بانه يلزم من العلم بها العلم بجميع الآثار الصادرة عنها وانما يلزم ذلك ان لو كان العلم بالعلة

موجب العلم بالمعلول وهو ممنوع ولان العلم بالعلة لو كان موجبا للعلم بلازمه وآثاره لكان العلم
بكل من اللازم والاثر موجبا للعلم بلازمه وهلم جرا فيلزم من العلم بشئ واحد العلم بامور غير متناهية
وذلك محال قال — انكرت الفلاسفة كونه تعالى عالما بالجزئيات الى آخره قلنا اما الوجه
الاول من الادلة الدالة على ابطال مذهبهم فلا نسلم ان الفاعل للشئ يجب ان يكون عالما به وادعاء الضرورة
فيه غير مسموع واما الوجه الثاني فخطابي لا برهاني واما الثالث فبعد تسليم ان العلم بالعلة
موجب للعلم بالمعلول يدل على انه عالم بها على وجه كلي لان فاعل الشخص الموصوف بصفة الطول مثلا
الموجود في وقت الترجيح بين الشيئين الذي يفعل الفعل الفلاني في وقت كذا وكان في ذلك لا يمنع الحمل على
كثيرين واذا كان كذلك يكون عالما به على هذا الوجه وهو علم به على وجه كلي لا على وجه جزئي وهم
يقولون به فلا يكون ذلك ابطالا لمذهبهم قال — واذا كان كذلك لم يكن ذاته المخصصة لما هي اختصاص
العلم ببعض المعلومات اولى من اختصاص العلم بسائر المعلومات قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان
جميع الاشياء قابلة لكونها معلومة لله تعالى وليس كذلك فان القابل لمعلوميته ليس الا الكليات
واما الجزئيات فكونها كذلك ممنوع قال — المصحح للمقدورية هو الجواز لانا لو رفعناه لبقي
اما الوجوب او الامتناع وهما يمنعان المقدورية قلنا لا نسلم ان الجواز لو لم يكن علة كان العلة
اما الوجوب او الامتناع ولم لا يجوز ان يكون العلة هي بعض الماهيات المعروضة للجواز ولا يلزم
من ذلك ان يكون كل ما عرض له الجواز علة للمقدورية لكون معروضات الجواز مختلفة بالحقائق
وبرهان المسألة السادسة مبني على هذا وضعف هذا يقتضي ضعفه ضرورة قال —
وهذه الصحة معناها نفي الامتناع الى آخره قلنا لم قلتم بان الامتناع اذا كان عدميا كان
نفيه ثبوتيا وانما يلزم ذلك ان لو وجب ان يكون احد النقيضين ثبوتيا في الخارج وهو ممنوع وان
ادعيت ثبوته في الذهن منع كون الامتناع عدميا في الذهن ولو سلم ذلك حتى يلزم منه كون
هذه الصحة ثبوتية فيه ولكن لا يلزم منه المطلوب قال — انه تعالى مريد لانا رأينا الحوادث
حدث كل واحد منها في وقت خاص مع جواز حدوثه قبله وبعده الى آخره قلنا لا نسلم جواز
حدوثه قبله وبعده فان ذلك ممنوع ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المخصص هو بعض الحركات
الفلكية والاتصالات الكوكبية فقبل وجوده ما وجد ذلك فلم يوجد لكل حادث قال —

انا نرى نصف كرة العالم الى آخره قلنا لا نسلم امتناع انطباع العظيم في الصغير على ما
ذكروه من التغير فان المنطبع في الصغير ليس هو نفس العظيم بل مثال له وصورته ومثال الشيء لا يجب
ان يكون مساويا له من جميع الوجوه فلا يلزم ان يكون مقداره مساويا للمقدار قال والذي
يدل على كون هذه النسبة زائدة على الذات وجوه الى آخره قلنا الوجوه الاربعة بعد تسليمها تدل
على ان مفهوم هذه النسبة مغاير لمفهوم الذات ولكن لم اذا يلزم منه كون هذه النسبة صفة ثبوتية زائدة
على الذات الذي هو المطلوب قال هذا ينتقض بلوازم الماهيات مثل فردية الثلاثة وزوجية
الاربعة الى آخره قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كانت الفردية والزوجية من الامور الثبوتية وهو
ممنوع بل هما من الاعتبارات العقلية لا وجود لها في الخارج فلا يحتاج الى فاعل وقابل فلا يرد علينا نقضا
قال ان تلك الارادة لو كانت حادثة لما امكن احداثها الا بارادة اخرى قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
ان لو كان كل حادث محتاجا الى الارادة توجب حدوثها وهو ممنوع بل المحتاج الى الارادة ليس الا الحادثات
التي هي غير الارادة واما الارادة فتحدث من غير ارادة اخرى لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل
قال ان تلك الارادة اذا حدثت لا في محل الى آخره قلنا لا نسلم ان تلك الارادة ما اوجبت المريدية
لله تعالى ليست اولى من ايجاب المريدية لغير الله تعالى وما الدليل عليه فلعل هناك شيء يقتضي الاول دون
الثاني ونحن لا ندركه قال ان الارادة لما اوجبت المريدية لله تعالى فقد حدث لله تعالى صفة
المريدية قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كانت المريدية صفة ثبوتية وهو ممنوع بل هي من الامور
الاضافية الاعتبارية ولا امتناع في حدوث الامور الاضافية لله تعالى فان كل حادث يحدث فقد
حدث لله تعالى معيته معه وقبلية وبعدية واما الوجه الاول من المسئلة الرابعة عشر فمبني على كونه تعالى
فاعلا بالايجاب وقد عرفت ضعف دليلهم فيه واما الثاني فقولهم قلتم ان القدرة ان كانت صالحة
للتأثير لم يمتنع وقوع المقدورات بالقدرة وانما يلزم ذلك ان لو كانت صالحة للتأثير في كل شيء وهو عين
محل النزاع واما الثالث فقولهم قلتم بانه مخلوقة ليس بقديم وما ذكروه من الدليل على حدوث العالم فقد
عرفت ضعفه قال انا لو قدرنا الجسمين لكان ما صحا اذا انفرد صح منه تحريك الجسم الى الجزء
قلنا حاصل هذا الدليل انا لو قدرنا الجسمين واراد احدهما الحركة والآخر السكون لزم المحال
فيلزم هذا المجموع محالا ولا يلزم من استحالة هذا المجموع ابطال وجود الاثنين لجواز ان يكون استحالته

كون م

بانتفاء الجزء الآخر لا معا قال ان اراد احدهما الحركة والآخر السكون اي ممكن ولا يكون طرديا للمحال
بمعنى ان يكون المستلزم للمحال هو وجود الجزئين لا منع قلنا لا نسلم امكان هذا الجزء ولئن سلمنا لكن لا نسلم
عدم استلزام الكل للمحال فان الكل هو المستلزم للمحال لتعيين ولئن سلمناه لكن لا نسلم انه يلزم منه ان
يكون المستلزم هذا الجزء الآخر وانما يلزم ذلك ان لو لزم من استلزام المجموع للمحال مع عدم استلزام
احد جزئيه له استلزام الجزء الآخر له وهو ممنوع الا ترى ان كتابة زيد وعدمها مستلزم للمحال مع ان كتابة
زيد لا يستلزم المحال مع انه لم يلزم ان يكون المستلزم هو عدم كتابته واما الحجة الثالثة فمبنية على كونه
تعالى قادرا على جميع الممكنات وقد عرفت ضعف ادلته فيه واما الرابعة فلا نسلم انهما لو
اشتركا في الامور المعتبرة في الالهية وامتياز احدهما عن الآخر بامر لزم التركيب وانما يلزم ذلك
ان لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز امرين داخلين في الحقيقة وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون حقيقة
كل واحد منهما مخالفة لحقيقة الآخر واشتركا في امر عارضي واذا كان كذلك كان ما به الاشتراك عارضا
لها وما به الامتياز هو تمام حقيقة كل واحد منهما فلا يلزم التركيب حينئذ اصلا واما قوله بان ما
حصل به الامتياز ان كان معتبرا في الالهية كان عدم الاشتراك فيه يوجب عدم الاشتراك في كمال الالهية
قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان معتبرا في الالهية كل واحد منهما وهو ممنوع واما الذي نقله
عن القائلين بالشرك فهو مجرد دعاوى غير مبرهنة قال وهذا فيه اشكال لان العلة صفة
مؤثرة الى آخره قلنا لا نسلم بل هي صالحة للتأثير ولا يلزم من صلاحيتها له كونها مؤثرة بالفعل
قال لو كان الامر كما قالوه لكان تصرفها في البدن ليس بآلة جسمانية الى آخره قلنا لا نسلم
وانما يلزم ذلك ان لو كان كل مجرد يمتنع ان يكون فعله بواسطة الآلات الجسمانية وهو ممنوع وهو مصادرة
على المطلوب اذ النفس عندهم مجردة وفعلها بواسطة الآلات الجسمانية واما قولهم ان المجرد يمتنع
ان يكون له قرب وبعد من الاجسام مسلم ولكن لما ذا يلزم منه ان لا يكون فعله بواسطة الآلات جسمانية
وانما يلزم ذلك ان لو كان الفعل بواسطة تلك الآلات يقتضي القرب والبعد منها وهو ممنوع قال
ينتقض هذا بالوحدة والنقطة والاضافات فان الابوة لا يمكن ان يقال انه قام نصفه ببدن الاب
ونصفها وثلثها قلنا المدعى ان كل صفة وجودية فانها تنقسم بانقسام محلها وما ذكرتموه في
النقض فلا نسلم كونها وجودية بل هي من الامور الاعتبارية العرضية قال وعلى الثاني

ان النفس الموصوفة بذلك العلم الكلي نفس جزئية شخصية الى آخره قلنا هذا الكلام
انما يصح لو اذ لو كان اجسام الاحد شيئا في تردد الشيء ولا شيئا المعرفة معتمد على الجواب الجواب ان
قال لا نسلم ان تجردها اما ان يكون لتجرد المأخوذ منه او لتجريد الآخذ ولم لا يجوز ان لا يكون تجردها حاصلا
لكونها امرا عدميا او معللا لغير هذين الامرين لا علم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال
ان تلك الماهيات كانت قابلة للوجود وذلك القبول من لوازم تلك الماهية الى آخره قلنا لا نسلم
وانما يلزم ذلك ان لو كانت قابلة للوجود المستأنف وهو ممنوع بل هي قابلة لنفس الوجود فقط
ولا يلزم من ذلك القبول لها الكل وجود وبراهين المسألة الاولى والثانية مبنية على الاصول المزيفة
سابقا ولكن هذا آخر ما اردنا ايراده في هذا النوع واما الكلام على بقية الابواب فيعرف
من الاحاطة بما ذكرناه على الابواب السابقة والله اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الكلام على النوع الثاني قال الامام
اللفظ اما ان يعتبر بالنسبة الى تمام مسماه وهو المطابقة الى آخره قلنا هذا فيه نظر اما اولا
فلان اللفظ اذا اعتبر بالنسبة الى تمام المسمى لا يكون مطابقة ولا الى جزءه تضمنا ولا الى الخارج اللازم
التزاما بل دلالة اللفظ واذا كان كذلك لم يصح ان يقال دلالة اللفظ واما ثانيا فلانه كان يجب
ان يقول في المطابقة ايضا من حيث هو مسماه كما قال في التضمن من حيث هو جزءه وفي الالتزام من حيث
هو كذلك لان الموجب للتعرض لذلك القيد في التضمن هو الاحتراز عن اللفظ الموضوع من الكل والجزء
حيث دل على الكل تارة بالمطابقة وتارة بالتضمن وفي الالتزام عن اللفظ الموضوع من الملزوم واللازم
حيث دل على اللازم تارة بالمطابقة وتارة بالالتزام فتقييدهما بالقيد المذكور يخرج عنهما دلالة اللفظ
عليهما بالمطابقة فيجب ايضا ان يقيد في المطابقة ليخرج عنه دلالته على الجزء بالتضمن ان كان موضوعا
بين الكل والجزء او على اللازم بالالتزام ان كان موضوعا بين الملزوم واللازم قال والدال بالمطابقة
اما ان يكون جزءه دالا على شيء حين هو جزءه وهو المركب او لا يكون كذلك وهو المفرد قلنا لا نسلم
صحة هذا التعريف فان نحو تلك وهو مركب كل جزء منها دال على شيء حين هو جزءه مع انه مفرد لكونه علما
فان قلنا المراد من الشيء ليس هو مطلق الشيء بل الشيء الذي هو جزء من المعنى واذا كان كذلك صار بحث

هذا الكلام هو ان الدال بالمطابقة ان دل جزؤه على شيء من اجزاء المعنى حين هو جزؤه فهو المركب
والا فهو المفرد قلنا هذا ايضا باطل لان اللفظ المركب من الجنس والفصل الموضوع لشخص من اشخاص
ذلك النوع كالحيوان الناطق الموضوع مثلا لزيد فان كل جزء منه يدل على شيء من اجزاء المعنى حين
هو جزؤه مع انه ليس بمركب بل هو مفرد لكونه علما اذا عرفت هذا فنقول الصحيح ان يقال الدال بالمطابقة
ان اريد بجزئه جزء معناه فهو المركب والا فهو المفرد كما ذكره الشيخ وعلى هذا سقط جميع ما ذكرناه
قال ـــــ واما الثاني فانه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة اليهما مجملا وبالنسبة الى كل واحد منهما
بعينه مشتركا قلنا ـــــ هذا سهو وقع من الناسخ بل الصحيح ان يقال فانه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة
اليهما مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما بعينه مجملا كما ذكره في المحصول قال ـــــ لا يقال لم لا يجوز
ان يتعين بسبب التصريح بالتعيين قلنا ـــــ هذا منع لمقدمة الشرطية القائلة بانه لو حصل الفهم بأحدهما
على تقدير التساوي يلزم الترجيح من غير مرجح فكانه قال لا نسلم صدقها وانما يلزم ذلك ان لو لم
يحصل هناك مرجح وعندي يحصل الفهم بسبب التصريح بالتعيين وذلك مرجح واذا عرفت هذا
فنقول ما ذكره من الوجه في جواب هذا المنع حينئذ يكون ابطالا للمستند وابطال المستند لا يكفي
واما المنع بل الجواب الصحيح ان يقال لو كان احتمال الاشتراك مساويا لاحتمال الانفراد لما حصل الفهم
في شيء من الالفاظ الصادرة عن المتكلم العارية عن الامور الموجبة لتعيين المراد من التصريح بالتعيين
وغيره لانه لو حصل الفهم كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال والفهم حاصل بالضرورة وعلى
هذا سقط السؤال بالكلية ولا يمكن ايراده بوجه من الوجوه وان شئنا توجيهه في الكتاب فطريقه ان
نقول لو حصل الفهم على تقدير تساوي احتمال الانفراد لاحتمال الاشتراك فلا يخلو اما ان يحصل بسبب
او لا بسبب وكل واحد منهما باطل اما الثاني فلما مر من لزوم الترجيح من غير مرجح واما الاول فلان
الذي يصلح ان يكون سببا لذلك اما وضع اللفظ للمعنى المفهوم فقط او احتمال وضعه له او التصريح
بالمعين بلفظ او اشارة او كتابة لان ما عدا هذه الامور نسبته الى الفهم وعدمه على السوية فلا
يصير سببا لاحدهما والاول والثاني باطلان لانا نتكلم على تقدير ان احتمال وضع اللفظ لاحد المعنيين
مساو لاحتماله للآخر والثالث ايضا باطل لان احتمال الاشتراك لما كان مساويا لاحتمال الانفراد
كان ذلك الاحتمال قائما في تلك الامور المذكورة للبيان قال ـــــ اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما

ان يحمل على حقيقته وهو المطلوب الى آخره قلنا بعض مقدمات هذا الوجه كاف في اثبات
المطلوب وهو ان يقال اللفظ اذا تجرد عن القرينة وجب ان يحمل على المعنى الحقيقي لانا لو حملناه على
المعنى المجازي لزم وجود المشروط بدون الشرط لان من شرط حمل اللفظ على المجاز ان يكون معه قرينة منفصلة
واذا كان بعض مقدماته كافيا كان البعض الآخر مستدركا خاليا عن الفائدة قال اما نجد
بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على ما قلناه قلنا
لا نسلم فانه لا يلزم من تبادر فهم المخاطب الى المعنى الحقيقي ان يكون المتكلم مريدا بهذا اللفظ المعنى الحقيقي
الذي هو المطلوب في هذه المسألة لجواز ان يكون المشهور عند المخاطب استعماله في المعنى الحقيقي فتبادر
ذهنه الى فهمه لذلك والمتكلم استعمله في المعنى المجازي وبالجملة نحن في مقام المنع فعليكم البرهان على
دعواكم قال فاذا قال انت طالق وعنى به ازالة القيد فقد استعمله في الحقيقة الاصلية قلنا
المراد من القيد في قوله وعنى به ازالة القيد هو ملك اليمين لان الكلام فيه واذا كان كذلك فنحن
لا نسلم ان هذا الاستعمال في الحقيقة الاصلية لان الحقيقة الاصلية هي ازالة مطلق القيد الاعم من قيد
النكاح وملك اليمين وكيف وقد صرح نفسه به بعد هذا بخمسة اسطر حيث قال في الجواب عن السؤال
الذي اورده على نفسه لانه اذا قال للمنكوحة انت طالق وعنى بهذا اللفظ الحقيقة المرجوحة وهو مطلق
ازالة القيد وجب ان يزول مسمى القيد وهذا صريح فيما قلنا على انا نقول الحقيقة الاصلية ان كانت
ملك اليمين فقد بطل هذا الجواب لانه لا يلزم من ازالة ملك اليمين الذي هو قيد مخصوص ازالة نفس القيد
وان كانت هي مطلق ازالة القيد فقد بطل قوله فاذا قال انت طالق وعنى به ازالة القيد فقد استعمله
في الحقيقة الاصلية اذ المراد بالقيد هنا هو ملك اليمين لما مر ومع هذا كله فان المثال المذكور لا يوافق
مسألته بل الموافق لها ان يقول الرجل لزوجته المطلقة بطلقة واحدة قبل انقضاء العدة انت
طالق فان قوله طالق يحتمل ان يكون اخبارا عن طلاق متقدم الذي هو حقيقته الاصلية المرجوحة ويحتمل
ان يكون انشاء لطلاق آخر الذي هو مجازه الراجح فلا يحمل على احدهما الا بالنية قال لا يجوز
استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا والدليل عليه ان الواضع اذا وضع لفظا لمفهومين منفردا
الى آخره قلنا ان تعقل المجموع تعقل المجموع من حيث انه مجموع او تعقل كل واحد واحد فان
عنيت به الاول فالمختار انه ما وضعه لذلك المجموع قوله فحينئذ يمتنع استعماله في افادة ذلك

المجموع عند فرض كونه متكلما بتلك اللغة قلنا مسلم ولكن لم قلتم بانه يلزم من امتناع استعماله
في المجموع عدم جواز استعماله في مفهوميه معا على معنى انه يريد هذا ويريد ذاك ايضا الذي هو
محل النزاع وان قلت لو كان مريدا لهذا ولذاك ايضا كان مريدا للمجموع فلو لم يكن مريدا للمجموع لا
يكون مريدا لهذا ولذاك قلنا لا نسلم لزوم ارادة المجموع ارادة هذا وذاك فان من شرط الارادة
للمطلوب الالتفات اليه فيجوز ان يكون مريدا لهذا ولذاك ويكون غافلا عن المجموع من حيث هو مجموع لتعلقه
عن الهيئة الاجتماعية التي هي احد اجزاء المجموع ولئن سلمنا صحة تلك الملازمة لكن لا نسلم استلزامها للملازمة
الثانية وقد مر في المنطق عدم استلزامها لها وان عنيت به الثاني فجاز انه وضعه لكل واحد واحد
قوله فحينئذ يكون ذلك اللفظ مشتركا بالنسبة الى مدلولاته هذا وحده وذاك وحده ومجموعهما قلنا
لا نسلم بانه يلزم من الوضع لهذا ولذاك وضعه للمجموع من حيث هو مجموع وهذا ظاهر غاية الظهور قال
الا ان يقال بانه مستعمل في المجموع وفي كل واحد من ذينك الفردين قلنا هذا السؤال لا توجيه له اصلا
لانه لما بين ان كل لفظ مشترك لا يجوز استعماله في مجموع معانيه دخل في هذه القضية الكلية جميع الالفاظ المشتركة
ومن جملتها اللفظ الموضوع من الكل ومن كل واحد من جزئيه فلا يجوز استعماله في المجموع وفي كل واحد من
جزئيه الذي هو مجموع معانيه قال في جوابه لان افادته للمجموع تفيد ان الاكتفاء لا يحصل الا بهما
وافادته لكل واحد من الفردين تفيد حصول الاكتفاء بكل واحد منهما وحده قلنا لا نسلم ان افادته
لكل واحد منهما تفيد حصول الاكتفاء بكل واحد منهما وحده وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن مريدا للشيء الاخر
بل هو مريد للمجموع فان افادة اللفظ شيئا يقتضي الاكتفاء به اذا كان المتكلم مريدا لذلك الشيء فقط واما
اذا كان مريدا له ولشيء اخر فلا قال شرط المجاز حصول الملازمة الذهنية الى اخره قلنا هذا
الدليل انما يتم ان لو علم ان كل اللفظ المستعمل في المعنى المجازي موضوعا له وهو ممنوع وكيف وان المصنف
نفسه صرح به حيث قال فان اللفظ اذا كان موضوعا لمعنى ثم نقل الى اخر لا لاجل مناسبة بينهما
فانه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة الى الثاني مجازا والنقل هو الوضع غايته ما في الباب ليس وضعا اوليا لكن
لا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم الا ان يفسر النقل بالاستعمال وحينئذ يسقط هذا المنع
ويستقيم بحث اخر وهو ان يقول لا نسلم ان اللفظ اذا لم يفد ذلك المعنى الثالث ولم يكن فهم معناه مستلزما
لذلك المطلوب الغير فهم ذلك الثالث فان قلت لا نسلم ذلك الا ان يلحظ اللفظ كنسبته الى

بشاكرا لفاظ فتعمه منه دون غيره ترجيح من غير مرجح وهو محال قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن مع اللفظ قرينة حالية او لفظية تدل على ان المراد هو ذلك الثالث وكيف فان شرط المجاز
ان يكون معه قرينة منفصلة تدل على المعنى المجازي ثم الذي يدل على ان الملازمة الذهنية ليست شرطا
للمجاز جواز اطلاق لفظ الكل وارادة الجزء وبالعكس مع عدم الملازمة الذهنية بينهما لا يقال معنى ان تصور
المجموع يحصل بدون تصور الاجزاء فان ذلك محال بل على معنى ان المجموع اذا حصل في الذهن لا بد وان يكون
الاجزاء حاصلة فيه قبله فان قلت نحن لا نشترط في الملازمة الذهنية ان يكون تصور اللازم متأخرا
عن تصور الملزوم بل يصدق هذا القول وهو انه كلما حصل الملزوم في الذهن حصل اللازم فيه سواء كان
حاصلا قبله فيه او لم يكن قلنا انت تعني بذلك كلما حصل حصل تعني به انه متى حصل الملزوم في
الذهن ينتقل الذهن من تصوره الى تصور اللازم او تعني به مجرد الصدق فان عنيت به الاول فهو غير
شرط لما بيناه وان عنيت به الثاني فهو باطل لانه لو كان كذلك لكان جميع الامور المعلومة ملازمة
في الذهن وكان من علم مسائل عديدة ثم علم مسئلة اخرى بعدها كان العلم بهذه المسئلة مستلزما للعلم
بتلك المسائل وهو باطل بالضرورة وكيف وقد خرج الامام وغيره بتفسير الملازمة الذهنية بالقسم
الاول فان قلت هب ان تصور المجموع لا يستلزم تصور الاجزاء على هذا التفسير لكن لم قلتم بان
تصور الاجزاء لا يستلزم تصور المجموع فان الجزء الاخير متى حصل في الذهن حصل المجموع فيه على هذا
التفسير بالضرورة قلت نحن نفرض الكلام في الجزء الغير الاخير حتى انا نقول اطلاق لفظ الجزء العام
وارادة الكل الخاص من جملة وجوه المجازات مع انتفاء الملازمة بينهما في الذهن جزما وقد صرح
به نفسه في المحصول والحق في هذا الموضع ان يقال ان اراد الامام بالمجاز المذكور هنا دلالة الالتزام
والملازمة الذهنية شرط لدلالة الالتزام لما ذكر وعلى هذا لا يرد شيء من المنوع والنقوض وانما كان
استلزام العلة المعلول اقوى من استلزام المعلول العلة لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول المعين
واما العلم بالمعلول فلا يستلزم العلم بالعلة المعينة بل العلم بوجود علة ما فان قلت هذه
العلة غير شاملة لجميع الصور كما استلزمت المعلولية الذهن كذلك افادت وجوده في الخارج لو المعلول
استلزم العلة في الذهن فقط فجانب العلة اختص بالمعنى المذكور ولا معنى لقوته سوى هذا القدر
ولقائل ان يقول لم قلتم بان القوة على هذا التفسير يوجب جواز استلزام العلة المعلول لكي استلزم

المعلول العلة عند المعارض وانما يلزم ذلك ان لو كان افادة العلة وجود المعلول في الخارج مستلزما
لقوة استلزام العلة المعلول في الذهن فيه للعلة استلزام المعلول في الذهن وافادة الوجود في الخارج واحدى
الصفتين لا توجب قوة الاخرى على غيرها وبالجملة فعليكم البرهان على ذلك وانما كان استلزام
المعلول العلة اقوى من استلزام احد الشيئين المتساويين الآخر كما في المتضايفين والضدين لان المعلول اذا
حصل في الذهن طلب الذهن علته لكونه معلولا ولا كذلك حال احد المتضايفين بالنسبة الى الآخر فانهما
يحصلان معا في الوجود والذهن وليس يتوقف وجود احدهما على ان يكون بعد وجود الآخر ولا نعني
بالقوة سوى هذا القدر وفيه ما مر قال ـــــ الواو العاطفة لا تفيد الترتيب لانها قد تستعمل
فيما يمتنع فيه حصول الترتيب الى آخره وجوابه ان يقال الواو العاطفة تفيد الترتيب لانها استعملت
فيما يجب فيه حصول الترتيب كقولهم نكح زيد فجاءه الولد والاصل في الكلام هو الحقيقة واذا كان
حقيقة في الترتيب لا يكون حقيقة في غير الترتيب دفعا للاشتراك او نقول انها حقيقة فيما يجب فيه الترتيب
لما مر والجمع المطلق لا يجب فيه الترتيب فلا يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك وجوابه ان يقال لا نسلم
انها استعملت فيما يجب فيه الترتيب بل استعملت في شيء قارنه الترتيب وهو الجمع المطلق ولئن سلمنا ذلك
لكن لم قلتم بانه يلزم من استعمالها فيما يجب فيه حصول الترتيب تصدق قولنا ان الاصل في الكلام هو الحقيقة
كونها حقيقة في الترتيب وانما يلزم ذلك ان لو لزم من استعمالها فيما يجب فيه حصول الترتيب استعمالها
في الترتيب وهو ممنوع لا يعتقد انها استعملت في الجمع المطلق لكن اتفق ان كان استعمالها في مادة يجب فيها
الترتيب ولا يلزم من استعمالها في الجمع المطلق في مادة يجب فيها الترتيب استعمالها في الترتيب ونقول
ايضا لم قلتم انها اذا كانت حقيقة فيما يجب فيه الترتيب لا يكون حقيقة في الجمع المطلق وانما يلزم ذلك
ان لو كان حقيقة فيما يجب فيه الترتيب مغايرة لحقيقة الجمع المطلق وهو ممنوع بل فرد من افراد الجمع
المطلق وقولكم الجمع المطلق لا يجب فيه الترتيب قلنا لا نسلم صدق هذه القضية كلية فان بعض
افراد الجمع يجب فيه الترتيب وان اردتم صدقها جزئية فمسلم ولكن لا يفيد الغرض على انا نقول
المعنى من استعمال اللفظ فيما وضع له استعماله فيه بعينه او في فرد من افراده وعند هذا ظهر ما ذكرنا من
المنوع قال ـــــ ولان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي فوجب حملهما على اثبات المذكور
ونفي ما عداه قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو بقي لكل واحد منهما حاله التركيب على ما كان

عليه حالة الانفراد ولم لا يجوز أن يكون المركب لخرج كل واحد منهما عما كان يدل عليه حالة
الانفراد ألا ترى أن قولنا زيد قائم يفيد الإخبار عن قيام زيد وقولنا عمرو قاعد يفيد الإخبار
عن قعود عمرو وإذا قلنا إن كان زيد قائما فعمرو قاعد خرج التركيب كل واحد من القولين عما كان
يدل عليه حالة الانفراد وجوابه أن الأصل عدم التغيير وأما المثال المذكور فلا نسلم أن التركيب
أخرج القولين عما كانا عليه حالة الانفراد بل جزءا الشرط والجزاء فلئن قلت نحن لا ندعي في المثال
المذكور أن المركب أخرج القولين عما كانا عليه حالة الانفراد بل نقول إنه سبب دلالة كل واحد من
أجزاء هذا المركب على ما كان عليه حالة الانفراد سواء كانت عليه نفس التركيب أو بعض الأجزاء أو المجموع
المركب منهما والأمر حالة الانفراد بهذه المثابة قلت نحن لا ندعي صدق القضية الكلية وإنما ندعي
بقاء دلالة كل واحد من الأجزاء على ما كان عليه في هذه الصورة المعينة لما ذكرناه فلا يرد علينا ما
ذكرتموه نقضا مسألة أن ماهية الطلب متصورة لكل العقلاء تصورا بديهيا إلى آخره
قلت هذا إن صح فإنما يدل على أن تصور الطلب من حيث إنه طلب بديهي والملزوم من ذلك أن يكون
تصور طلب الفعل بديهيا الذي هو المذكور في هذا التعريف لأن طلب الفعل أخص من نفس الطلب ولا
يلزم من تصور الأعم بالبديهة تصور الأخص بالبديهة وجوابه أن نقول نحن لا ندعي أن تصور الأعم بالبديهة
مستلزم لتصور الأخص كذلك بل نقول لما كان تصور الطلب من حيث إنه طلب بديهيا فإذا أضيف
إلى شيء كان تصوره بديهيا أيضا وإلا لكان إضافته إلى الشيء موجبا لانقلابه غير بديهي وذلك
محال فإن قلت لا نسلم استحالة ذلك فإن تصور المدبر من حيث هو مدبر حاصل لكل أحد ما [?]
بالبديهة أو بنوع منه مع أن مدبر البدن غير معلوم بالبديهة بل لا يعرفه إلا الخواص من الناس
بالبحث العميق والنظر الدقيق وكيف فإن الناس اختلفوا في حقيقته اختلافا شتى قلنا
المدبر من حيث هو مدبر معلوم أيضا بالبديهة حال إضافته إلى البدن إلا أن ما عرض له مدبرية
البدن مشكوك فيه ومعروف من الاعتبارين ولما [illegible] أن نتجاوز عن هذا ونقول ما ذكرتموه يقتضي
أن يكون تصور الأمر والنهي أيضا بديهيا لصدق قولكم حينئذ فإن من لم يمارس شيئا من الصنائع العلمية
ولم يعرف الحدود والرسوم قد يأمر وينهى والأمر بالشيء والنهي عنه يقتضي سبق تصور نفس الأمر والنهي
وحينئذ يقع هذا التعريف ضائعا ولأن من حد شيئا يجب عليه أن يبين فائدة كل واحد من القيود

الماخوذ في حده ولا يصح عليه ان يبين ان شيئا من تلك القيود هي التصور او مكتسب نعم يحتمل ان
يكون تلك القيود اعرف عند العقل من الامر المطلوب تعريفه وهو قد فصل في ذلك بالعكس ويمكن ان يجاب
عن هذا الاخير بان يقال ان هذا اشارة منه الى جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال ان هذا
تعريف للامر بطلب الفعل الذي هو اخفى منه او مثله في المعرفة فبين ان تصوره بديهي دفعا لهذا
التوهم قال ـــ الرابع قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك الى آخره
قلنا ـــ لا نسلم ان هذا الوجه الذي بعده يدل على ان الامر للوجوب بل يدل على انه ليس
للندب ولا يلزم من عدم كونه للندب كونه للوجوب لجواز ان يكون للترجيح الذي هو القدر المشترك
بينهما وجوابه ـــ ان يقال هذا الرجحان كما دلّ على انه ليس للندب فدلّ ايضا على انه ليس
للترجيح المشترك دلالة ظاهرة لان الاجماع كما انعقد على ان السواك مندوب فكذلك انعقد على
انه راجح بالمعنى الاعم والشفاعة كما دلت على الندبية فكذلك دلت على الرجحانية المشتركة
ولما كان كذلك ترك ذكره اعتمادا على فهم ذاكر المذكور قال ـــ لا يقال ما تواه منه صيغة
امر الى آخره قلنا ـــ هذا السوال ظاهر [illegible] لا يدل على ان هذا اثبات الشيء بنفسه لا بد
من تقريره وهو ان يقول صيغة ما تواه انما تدل على ان الامر للوجوب ان لو كان الامر للوجوب ولا معنى
لاثبات الشيء بنفسه سوى هذا القدر وهذا هو الذي يعبرون عنه تارة بالمصادرة على المطلوب
وتارة باثبات الشيء بما لا يثبت الا بعده اذا عرفت هذا فنقول ـــ الجواب المذكور في الكتاب ان
صح لا يدفع هذا السوال بل هو تقرير له [illegible] الاستدلال بهذه الآية على ان الامر للوجوب
بل الجواب الدافع لهذا السوال هو كشف المقدمة الفاسدة وذلك بان نقول لا نسلم ان هذه الصيغة
انما تدل على ان الاتيان بالماموربه واجب ان لو كانت للوجوب وانما يكون كذلك ان لو كان الاستدلال
بمجرد هذه الصيغة على وجوب الاتيان بالماموربه ولسنا نفعل ذلك بل نقول الامر الاول دل
على اصل الرجحان والامر الثاني لا بد له من فائدة صونا لكلام الرسول عليه السلم عن العبث
ولا المنع من الترك فائدة زائدة مناسبة فيحمل عليه ومن المعلوم البين ان اثبات هذا القدر بهذه
الصيغة لا يتوقف على كونها للوجوب فان قلت هذه الصيغة تفيد المنع من الترك الذي
هو الجزء الاخير للوجوب والمفيد للجزء الاخير مفيد للمجموع من حيث هو مجموع فهذه الصيغة تفيد

وجوب الاتيان بالمامور به ولا تفيد وجوب الاتيان بالمامور به الا اذا كانت للوجوب قلنا
ان عنيت به انها لا تفيد وجوب الاتيان بالمامور به الا اذا كانت للوجوب بمعنى ان افادتها
لوجوب الاتيان بالمامور به يتوقف على كونها للوجوب او تعني به انها متى افادت وجوب الاتيان
بالمامور به كانت للوجوب فان عنيت الاول فلا نسلم صدقه والسند قد مر وان عنيت الثاني
فمسلم وحق ولكن لم قلت بانه يلزم من هذا اثبات الشيء بنفسه فان قلت نعني به الاول والدليل
على صحته هو ان هذه الصيغة تفيد وجوب الاتيان بالمامور به لما مر ووجوب الاتيان بالمامور به
مركب من الوجوب والاتيان بالمامور به والاجزاء اقدم بالذات من الكل فالوجوب اقدم بالذات من
وجوب الاتيان بالمامور به والمفيد للكل يفيد الاجزاء اولا ثم الكل فالصيغة المفيدة لوجوب
الاتيان بالمامور به مفيدا اولا للوجوب ثم وجوب الاتيان بالمامور به فعلم ان افادتها للاتيان بالمامور به
مفيدا اولا الوجوب ثم وجوب الاتيان بالمامور به فعلم ان افادتها لوجوب الاتيان بالمامور به يتوقف على
كونها للوجوب قلت لا نسلم حصول حقيقة مركبة من الوجوب والاتيان بالمامور به فانه لا يلزم
من اضافة شيء الى شيء حصول حقيقة مركبة من المضاف والمضاف اليه الا ترى انا نقول كان زيد غلام
عمرو مع انه لم يحصل حقيقتان مركبتان احداهما من الدار وزيد والاخرى من الغلام وعمرو فان قلت
نحن لا ندعي حصول حقيقة مركبة منهما في نفس الامر بل نقول الصيغة المفيدة تفهم وجوب الاتيان
بالمامور به مفيدا اولا فهم الوجوب لان اللفظ المفيد للكل يفيد الاجزاء اولا قلنا لا نسلم ان
اللفظ المفيد للكل يفيد الاجزاء اولا وانما يلزم ان لو كان اللفظ المفيد للكل مفيدا لكل جزء وهو ممنوع
لجواز ان يكون بعض الاجزاء معلوما دائما او حاصلا بلفظ آخر سلمنا انه ليس كذلك لا بد له من دليل فان
قالوا لم لا يجوز ان يقال ان صيغة افعل لا تفيد الا ان ادخال المصدر في الوجود اولى قلنا
هذا المنع لا وجه له اصلا بعد تسليم الدليل الذي ذكره وهو القياس المطرد على ان الفعل مانع
من الترك واذا كان كذلك فالجواب المذكور في الكتاب لهذا المنع يكون جوابا بالمنع غير وارد
فيكون ساقطا ويمكن ان يجعل هذا الجواب ابتداء دليلا على ان الامر للوجوب وهو ان يقال ان
صيغة افعل دلت على اصل الفعل فلا يخلو اما ان تفيد مع ذلك وجوب الفعل او اولويته لانعقاد
الاجماع على افادته لاحدهما مع دلالته على طلب الفعل والثاني باطل لانه لو كان كذلك للزم ان يقال

ان صيغة الماضي والمضارع لا تفيد الا اولوية الفعل لاتحاد المستفاد منه بالنسبة
الى الماضي والمستقبل وبالعرف قال ـــــ وان اردنا نصرة قول من قال انها للندب
الى اخره قلنا لا نسلم انه يلزم من هذا افادة صيغة الامر الندب الذي هو المطلوب
من هذا البرهان وانما يلزم ذلك لو افادت كل واحد من اجزاء مفهوم الندب وليس كذلك
بل هي انما تفيد اصل الرجحان فقط ولا يلزم من افادة اللفظ لشيء افادته للمجموع المركب منه
ومن غيره وجوابه ان يقال نحن لا ندعي ان صيغة الامر تفيد كل واحد من اجزاء الندب حتى
يتوجه ما ذكرتموه من المنع بل نقول انها تفيد المجموع المركب من جواز الترك ورجحان الفعل
على معنى انها متى تحققت يتحقق هذا المجموع والامر كذلك لان جواز ترك الفعل ثابت بمقتضى
البراءة الاصلية وهي افادة الرجحان فمهما حصلت يحصل هذا المجموع ضرورة اللهم الا اذا
عرف عدمه بدليل من خارج ولا يلزم من افادتها للمجموع من حيث هو مجموع افادتها لكل
جزء منه بحسب افادتها جزءا وهو كذلك قال ـــــ الحجة الثانية لو جعلنا هذه الصيغة
حقيقة في الوجوب لكان استعمالها في الندب تركا لمدلول اللفظ الى اخره قلنا لا نسلم
تغاير هذه الحجة للوجه الذي هو القدر المشترك من الوجوب والندب الذي هو احد مقدمات
الوجه الاول غاية ما في الباب انه ذكر عليه دليلا اخر لكن ذلك لا يوجب تغاير الحجة للوجه الاول لان
كثرة الدليل على مقدمة الحجة لا يوجب تغاير الحجج ولقائل ان يقول انها لو كانت حقيقة في الوجوب
لكان استعمالها في المندوب تركا لمقتضاها ولو كانت حقيقة في الندب لكان استعمالها
في الوجوب اثباتا لشيء ما دلت الصيغة عليه لا بالنفي ولا بالاثبات فكان هذا اولى لانا نسلم
ذلك بل هو اثبات لشيء دلت الصيغة عليه النفي جزما وبعد التنزل عن المنع نصير معارضا
للتلفهات قلنا ـــــ نحن لا نقول هذا بل نقول صيغة الامر حقيقة في القدر المشترك وجواز
الترك ثابت بمقتضى البراءة الاصلية لانه لو انتفى هذا المجموع لكانت الصيغة حقيقة
فيهما اعني الوجوب والندب او في احدهما لانعقاد الاجماع على كونها حقيقة في احد هذه
الامور الثلاثة وليست حقيقة فيهما والا لزم الاشتراك وانه خلاف الاصل ولا في شيء
منهما لانها لو كانت حقيقة في احدهما لكان استعمالها في الاخر تركا لمقتضاها وذلك

الثاني عشر

خلاف الاصل قلنا لا نسلم لزوم احد هذين الامرين لعدم هذا المجموع واما الاجماع
فلا نسلم دلالته عليه وانما يدل ان لو كان انتفاء المجموع بانتفاء كون الصيغة حقيقة في القدر
المشترك وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاؤه بانتفاء الجزء الآخر وهو ثبوت جواز الترك بمعنى
البراءة الاصلية وبعد التجاوز عنه فلا نسلم ان هذا ايضا غير المدلول بل هو اثبات المجموع مفيد
الدليل من حيث هو مجموع بدليل آخر وذلك ايضا لا يوجب المغايرة فالحاصل ان هذا الوجه لا يفيد
كون الامر مفيدا للندب بل كونه مفيدا للقدر المشترك قال الحجة الثالثة الثاني
فوجوب قائم الى آخره قلنا المطلوب من هذه الحجة اما اثبات كون الصيغة حقيقة
في القدر المشترك او اثبات كونها حقيقة في الندب لا ان الكلام فيه وهذه الحجة لا تفيد احدا
على التعيين لانها تفيد عدم كونها حقيقة في الوجوب ويستلزم ذلك كونها حقيقة في
احدهما على التعيين وجوابه ان يقال المطلوب من هذه الحجة اثبات مفهوم الندب عند
ورود هذه الصيغة لان هذه الحجة تفيد كونها حقيقة في احدهما على ما سلمتم فذلك لا احد
ان كان هو الندب فقد حصل المرام فان قلت لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كانت الحقيقة مرادة
لان الاصل في الكلام هو الحقيقة وان كان ذلك الاحد هو القدر المشترك وقد ثبت جواز
الترك بمعنى البراءة الاصلية فثبت مفهوم الندب ايضا فان قلت هذا الوجه انما
يفيد هذا المطلوب بواسطة انضمام الوجه الاول اليه وكان في الاول كفاية قلنا
لا نسلم احتياجه اليه وعدم احتياجه اليه ظاهر فانا ما بينا في الوجه الاول ان هذه الصيغة
حقيقة في القدر المشترك على التعيين وفي هذا الوجه ما احتجنا الى تلك المقدمة وذلك
يوجب استغناؤه عنه والكلام في الحجة الرابعة كالكلام في هذه الحجة بعينه وانت
قادر على اثبات القدر المشترك عند ورود الصيغة بها ثم الجمع بعد ما عرفت مما ذكرنا
في اثبات الندب بها قال لو قال افعل دائما او لا دائما لم يكن الاول تكرارا
والثاني نقضا قلنا لا نسلم فان عند من يقول الامر يفيد للتكرار يكون الاول
تكرارا والثاني نقضا قال واما الامر فهو حمل على ادخال الماهية في الوجود
وذلك يكفي العمل به مرة واحدة قلنا لا نسلم فان هذه مصادرة على المطلوب

بل الامر عندي هو حمل على ادخال الماهية في الوجود بصفة التكرار وذلك لا يكفي في العمل به
مرة واحدة فان قلت ـــــ الامر لا يخلو اما ان كان حملا على ادخال الماهية في الوجود بصفة
التكرار او لم يكن وكيف ما كان يكفي في العمل به مرة واحدة اما اذا كان حملا على ادخال
الماهية في الوجود بصفة التكرار فما يحمل على ادخال الماهية في الوجود بصفة التكرار
حمل على ادخال الماهية لان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به والحمل على ادخال الماهية
في الوجود يكفي في العمل به مرة واحدة فيكون الامر يكفي في العمل به مرة واحدة واما اذا لم يكن
حملا على ادخال الماهية في الوجود بصفة التكرار كان حملا على ادخال الماهية تحت
الوجود مطلقا او مقيدا بعدم التكرار وكيف كان يكفي في العمل به مرة واحدة قلنا
ايش تعني بقولك الحمل على ادخال الماهية في الوجود يكفي في العمل به مرة واحدة تعني به كل ما
هو حمل على ادخال الماهية في الوجود يكفي في العمل به مرة واحدة او تعني به بعض ما هو حمل
على ادخال الماهية في الوجود يكفي في العمل به مرة واحدة وان عنيت به الاول فلا نسلم صدقه
فان عندنا بعض ما هو حمل على ادخال الماهية في الوجود لا يكفي في العمل به مرة واحدة وهو الذي
يكون بصفة التكرار وان عنيت به الثاني فمسلم ولكن لا نسلم انا نحتاج لقولنا ان الامر يكفي
في العمل به مرة واحدة لجواز ان يكون حمل المحكوم عليه في هذه الجزئية غير حمل المحكوم عليه في
المقدمة الاولى قال ـــــ الامر والنهي يجريان مجرى الايجاب والسلب الى آخره
قلنا ايش تعني بهذا الكلام تعني به ان الامر والنهي لا يصدقان على شيء واحد ولا
يكذبان عليه كحال الايجاب والسلب او تعني به انهما لا يصدقان ولكن يكذبان او تعني به عكس
هذا فان عنيت به الاول فلا نسلم ذلك فان الشيء الواحد جاز ان لا يكون مأمورا به ولا منهيا
عنه وكيف وجميع المباحات والمندوبات كذلك وان عنيت به الثاني فمسلم ولكن لم قلتم بانه
يلزم من هذا ان يكون الامر كالموجبة الجزئية على معنى انه يقتضي الامر حيث كذب النهي وصدق
دخول الماهية في الوجود مرة واحدة فان ذلك عين المتنازع ولئن لا جدلي نقول لو لم يقتضي
الامر لبقي النهي لانا نتكلم على تقدير جواز كذبهما وان عنيت به الثالث فبطلانه ظاهر لما مر
ولان النهي عن الشيء يقتضي الامتناع عنه والامر به يقتضي وجوب الاتيان به فيكون

الشيء الواحد واجب الاتيان وممتنع الاتيان وذلك محال بالضرورة قال
ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان هذا الاستثناء صار قرينة دالة على افادة
التكرار الى آخره قلنا هذا الكلام لا توجيه له بظاهره فلا بد له من توجيه
وطريقه ان نقول ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم بانه يلزم من هذا كون الامر من حيث هو هو
او كون كل واحد من افراده مفيدا للتكرار الذي هو محل النزاع وانما يلزم ذلك ان لو حصل
اقتران الاستثناء بكل واحد من افراد الامر وهو ممنوع نعم الاوامر التي حصل اقتران الاستثناء
بها تفيد التكرار لما كون الكل كذلك او الامر من حيث هو امر كذلك فغير لازم مما ذكر ثم
لا يقال نحن لا نقول ذلك بل نقول لو لم يكن الامر من حيث هو امر مفيدا للتكرار
لما جاز اقتران الاستثناء بشيء من افراد الاوامر واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
انه لو جاز اقتران الاستثناء بشيء من افراد الاوامر لكان الامر من حيث هو امر مفيدا للتكرار لوجود
الامر من حيث هو امر في كل واحد من افراده وكون الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله
تحت اللفظ لانا نقول لا نسلم صدق الملازمة المذكورة وانما يلزم ذلك لو حصل
اقتران الاستثناء بشيء من افراد الاوامر وهو ممنوع فانه لا يلزم من جواز الشيء حصوله
ولئن سلمنا حصول الاستثناء بالفعل لكن لم قلتم بانه يلزم من حصوله بالفعل وجود مسمى
الامر في كل واحد من افراد الاوامر وكون الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ
كون الامر من حيث هو امر مفيدا للتكرار وانما يلزم ذلك ان لو كان الاستثناء مقترنا بالامر
من حيث هو امر وهو ممنوع بل هو مقترن بالامر المقيد المعروض للخصوصية او بالمجموع
المركب من مسمى الامر والخصوصية فلم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال
لو قال افعل على الفور او على التراخي لم يكن الاول تكرارا ولا الثاني نقضا قلنا
لا نسلم فان عند القائل بالفورية يكون الاول تكرارا والثاني نقضا قال
ان اهل اللغة اتفقوا على تسمية كلمة ان بحرف الشرط الى آخره قلنا سلم فلم قلتم بانه يلزم
من ذلك انتفاء كل ما علق بشيء عند عدم ذلك الشيء الذي هو المطلوب وانما يلزم ذلك
ان لو كان كلمة ان لا تستعمل الا اذا كان المعلق عليه شرطا لوجود المعلق به وهو ممنوع

ومنقوض بقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان مع ان الانسانية ليست شرطا
لوجود الحيوانية ولانه لو كان كذلك لكان استثناء نقيض الملزوم منتجا نقيض اللازم
وهو باطل والا لكان انتفاء الخاص مستلزما لانتفاء العام وهو محال بالضرورة نعم قد يلزم
عدم المعلق على شيء عند عدم ذلك الشيء لكن لا لانه معلق عليه بل لان المعلق عليه
شرط او علة مساوية لوجوده وبهذا ظهر عدم دلالة الوجه الثاني على المطلوب قال
وهذا القول عندنا باطل لان الشرع صرح انه يجوز ترك ايها كان عند الاتيان بغيره
الى آخره قلنا لا نسلم ان وجوب الواحد منها بعينه يقتضي كونه ممنوع الترك على
جميع التقادير وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بعض تلك التقادير هو الاتيان ببدله فان عندنا الكل
واحد منها بعينه ويجوز تركه عند الاتيان بكونه بدلا عنه قال فان قالوا
لم لا يجوز ان يقال انه امر بالفعل بشرط حضور الشرط قلنا هذا المنع لا وجه له بعد
اشتراطنا في اول المسألة كون ذلك الامر مطلقا اي لا يكون مشروطا بشيء حتى لو كان
مشروطا بشيء لا يكون الامر به امرا بذلك الشيء كالامر بالزكوة فانه مشروط بوجود النصاب
مع ان الامر به ليس امرا بتحصيل النصاب ويمكن توجيه هذا المنع بطريق آخر وهو ان يقال
ايش تعني بالامر المطلق تعني به المطلق في اللفظ والمعنى معا او المطلق في اللفظ دون المعنى
فان عنيت به الاول فلا نسلم وجود امر هذا شانه فان عندي كل امر مطلق في اللفظ
مقيد في المعنى وان عنيت به الثاني فمسلم ولكن لم قلتم انه يقتضي ايجاب الفعل في كل حال
وعدم اجابته في كل الاوقات ظاهر وحينئذ لاحتمال ان يكون مشروطا بشرط حصول ذلك
الشرط واذا كان توجيهه على هذا الوجه كان قوله بعد هذا لغاية ما في الباب هذا عدول عن
الظاهر انما يقع جوابا عنه بان يقول نعني به القسم الاول قوله لا نسلم وجود امر هذا شانه قلنا
لان الامر المطلق في اللفظ موجود والمطلق في اللفظ يجب ان يكون مطلقا في المعنى والا لزم
مخالفة ظاهر اللفظ وانه خلاف الاصل فقد تم الجواب وسقط المنع واذا كان كذلك كان
قوله بعد هذا الا انا نقول فهذا الالزام عليكم لا الى آخره لا وجه له على هذا الجواب بل هو دليل
على ان الامر بالشيء ليس امرا بما لا يتم ذلك الشيء الا به قال حجة الحي الفاضل صدق

الا اذا كان اتيا الى حال مشروطا بكون الله تعالى عالما الى آخره قلنا لم قلتم بانه اذا لم يكن
مع الجواز العلم بصفة الله تعالى لا يكون الامر بالشيء امرا بما لا يتم ذلك الشيء الا به وانما يلزم ذلك
ان لو كان تعيين صفة الله تعالى مقدورا للمكلف ونحن قد قيدنا الدعوى في اول المسألة بذلك
قال الوجوب اذا نسخ بقي الجواز الى آخره قلنا لا نسلم ان المقتضي للمجموع
من حيث هو مجموع مقتض لكل جزء من اجزائه وقد مر هذا فان قلت لا نقول ذلك بل نقول
المقتضي لجواز الفعل والمنع من الترك يقتضي جواز الفعل بالضرورة قلنا مسلم ولكن لم
قلتم بان المقتضي لهما على هذا التفسير موجود فان قوله صلوا مثلا لا يدل الا على المجموع من حيث
هو مجموع اما على كل واحد فغير معلوم وكيف فان جواز الفعل ثابت بالاصل لان الاصل في
الاشياء هو الاباحة لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال فيقول في الجواب
اما ان يكون المراد منه انه في الزمان الاول مامور بتحصيل الفعل في الزمان الثاني الى آخره قلنا
لم قلتم بان المراد لو كان هو الاول يلزم تكليف ما لا يطاق قوله لان تحصيل الفعل في الزمان
الثاني موقوف على حصول الزمان الثاني وحصول الزمان الثاني في الزمان الاول محال والموقوف
على المحال محال قلنا هذا يدل على ان تحصيل الفعل في الزمان الثاني في الزمان
الاول محال وهو مسلم وحق ولكن لم قلتم بانه يلزم من هذا بطلان القسم الاول وهو ان يكون
في الزمان الاول مامورا بتحصيل الفعل في الزمان الثاني على معنى ان الزمان الاول يكون ظرفا للامر
والثاني ظرفا للفعل قال الوجه الثاني وهو ان الامر بمعرفة الله تعالى حاصل الى آخره
قلنا لم لا يجوز ان يتوجه هذا الامر على المكلف قبل عرفانه بربه قوله لان قبل عرفانه بربه
لا يكون عارفا بامر ربه قلنا لا نسلم بان العلم بصفة الشيء لا يتوقف على معرفة ذلك الشيء
من حيث هو هو بل يكفي معرفته ببعض اعتباراته وهو معلوم ببعض اعتباراته الا ترى انا نعلم
وجوب الوجود الذي هو صفة واجب الوجود وان لم نعلم حقيقته من حيث هي هي لما
انا نعلمه ببعض من عوارضه وهو كونه مدبرا للعالم بريا عن المكان الى غير ذلك من الاعتبارات
فلم لا يجوز ان يحصل العلم بامر ربه وان لم نعلم حقيقته من حيث هي هي لعلمه ببعض الاعتبارات
الصادقة قال ولم يوجبه ان يقول اذا قال صل يوم الجمعة الى آخره قلنا

لا نسلم ان التكليف باحداث المركب تكليف باحداث جميع مفرداته وتمامه ما مر في
مسئلة الوجوب اذا نسخ بقي الجواز قال ـــــ واذا كان احد اجزاء الماهية منهيا
عنه امتنع ورود الامر بتلك الماهية والا لزم توارد الامر والنهي على شيء واحد قلنا ـــــ
لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان الامر بالماهية امرا بكل واحد من اجزائها وهو ممنوع وكيف
وتكليف ما لا يطاق عنده واقع وبه سقط الوجه الاول من الوجهين المذكورين في ضعف كلام
الفقهاء واما قوله في الوجه الثاني اما ان يحصل بينهما ملازمة او لا يحصل قلنا ـــــ حصل بينهما
ملازمة على معنى ان الصلوة ملزومة لشغل الحيز قوله لا يمكن ايجاد الشيء الا مع ايجاد لازمه ممنوع
ان عني به ان ايجاد الملزوم موقوف على ايجاد اللازم وان عني به ان ايجاد الملزوم مستلزم
لوجود اللازم فهو مسلم وحق لكن لا نسلم انه يلزم منه حرمة الصلوة فانه لا يلزم من حرمة اللازم
حرمة الملزوم لجواز ان يكون اللازم الذي هو حرام اعم من الملزوم الحرام فيلزم غير الحرام وهذا لغير
مذهب الفقهاء فان شغل الحيز حرام وهو لازم للسكنى الحرام ولازم الصلوة الغير الحرام اللهم الا
اذا قال بان حرمة اللازم موجبة لحرمة الملزوم لدورانها معه وجودا وعدما اما وجودا ففي صورة
السكنى واما عدما فظاهر لكن يتوجه عليه المراجحة وهو ان يقال حرمة الملزوم فيما ذكرتم من الصورة
كما دار مع حرمة اللازم فكذلك دار مع كونه لازما لما ليس بعبادة ومع المركبة منهما فلا اذا انضاف الى
ما ذكرتم دون ما ذكرنا فان اجاب عن الاول احد تم الوجه الثاني والا سقط قال ـــــ الا ان
يقال الجمع من كون الماهية وجميع اجزائها خاليا عن المفسدة مع كون لازمها منشأ للمفسدة
محال الى آخره قلنا ـــــ لم لا يجوز ان يكون المصلحة موجبة للمفسدة فان هذا واقع على مذهب
الشافعي حيث قال بصحة الصلوة في الدار المغصوبة وتمامه تمام ايضا قال ـــــ هنا
النهي انه لا يدل على الصحة وقال ابو حنيفة يدل قلنا ـــــ قبل الخوض فيه لا بد من تفسير محل
النزاع فنقول النهي عند الشافعي لا يقتضي كون المنهي عنه مقدورا للمكلف عقلا ولا كونه صحيحا منعقدا اما
بمعنى قبول النهي شرعا وعند ابي حنيفة يقتضي كل واحد منهما واذا عرفت هذا فنقول قوله احتجوا
بانه لو كان المنهي عنه ممتنعا لم يكن للنهي فائدة دعوى لا برهان عليها وما ذكره من المثال مصادرة على
المطلوب لمعتقد صحته فلا يدل على صدق هذه الملازمة وهذا ظاهر غاية الظهور وقوله في الجواب

عندهم نقول لم لا يجوز حمل النهي ههنا على النسخ لا توجيه له ولا يمكن ان يكون منعاً للملازمة مع
ذكر المستند لان شرط مستند منع الملازمة ان يكون صدقه منافياً لصدق اللازم بتقدير صدق
الملزوم ونفي هنا لصدق اللازم وصدق هذا مع صدق الملزوم محال ضرورة ان النهي يقتضي
الصحة قبل اللهم الا اذا فسر الصحة في محل النزاع بالصحة بعد النهي وحينئذ يكون لهذا المنع وجه ولكن
بعده يصلح ان يكون مستنداً لكن ذلك على خلاف المشهور في هذه المسألة قال حمل الاستثناء
حقيقة في الوجوب مجازاً في الصحة اولى من العكس لان الصحة من لوازم الوجوب والملازمة شرط في
جواز المجاز قلنا لا نسلم شرطية الملازمة مطلقاً لان المجاز نوع وجدنا عدم شرطيتها له قال
احتج عليهم ابو بكر بقوله الائمة من قريش والانصار سلموا ذلك الى اخره قلت لا نسلم
ان هذا يدل على ان الجمع المعرف يفيد العموم قوله ولو لم يكن الجمع المعرف بالالف واللام يفيد الاستغراق
والا لم يصح ذلك الدليل قلت مسلم ولم قلتم بان الدليل صحيح غاية ما في الباب انهم سلموا ولا يلزم
من تسليمهم ذلك صحته لاحتمال ان يقال انهم انما سلموا ذلك لا انهم ما كانوا عالمين بفساد الدليل او كانوا
عالمين به ولكنهم سلموا اما للخوف او للعجز عن المعاوضة معه او لمصلحة اخرى لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له
من دليل قال ومعلوم بالضرورة ان المستثنى منه اكثر من المستثنى قلنا لا نسلم ان
كان المراد من الاتباع هو الاستثناء فان سيبويه نص على ان جموع السلامة جموع القلة وجموع
القلة لا تفيد ما فوق العشرة مع انه يصح استثناء ما فوق العشرة من كل واحد من المؤمنين والمسلمين ان
كان المراد هو معنى اخر لكن لا يفيد الغرض قال يصح ان يقال جاءني كل الناس وجاءني بعض
الناس فلو كان قولنا الناس يفيد العموم لكان الاول تكراراً والثاني نقضاً قلنا الملازمة
ممنوعة لجواز ان يكون الاول تأكيداً والثاني مجازاً ولئن سلمناها ولكن لم قلتم بان اللازم باطل
فان قلت لو كان تكراراً ونقضاً المرجح لان الاصل عدمهما قلنا هذا الاصل متروك
لان كل واحد منهما واقع اما الاول فلان التأكيد وهو اللفظ الدال على ما كان ثابتاً في الاصل واقع
وهو عين التكرار فان قلت لا نسلم كون التأكيد تكراراً قلنا من تأمل كلام العرب
وجد فيه الفاظاً مكررة غير التأكيد المحتاجة بنا الى عدها واما الثاني فلان اطلاق لفظ الكل
وارادة الجزء مع قرينة موجبة لخروج الحقيقة عن الارادة واقع وهو عين النقض فاذا كان كذلك

فلم لا يجوز ان يكون القول الاول هنا انما صح لكونه تاكيدا والثاني لكونه مجازا قال يصح ان يقال
جاءني الناس لا الفقهاء الى آخره قلنا لا نسلم انه حينئذ يصير جاءني الناس الا الفقهاء
جاريا مجرى قولنا جاءني فلان وفلان والفقهاء الا الفقهاء وانما يلزم ذلك ان لو كان مفهوم
احد القولين بعين مفهوم الآخر وهو ممنوع والذي يدل على تغايرهما هو ان المفهوم الثاني يتوقف صدقه
على تصور كل واحد واحد من الصور المصرح بها والاول يتوقف على تصور شيء واحد يصدق عليه انسان وما
يتوقف صدقه على الشيء غير ما لا يتوقف صدقه عليه ومن هذا عرف عدم لزوم المفهوم الثاني للاول
اذ لا يلزم من تصور فرد من نوع تصور جميع افراد ذلك النوع ولما ان يمنع توقف صدق المفهوم الثاني
على تصور كل واحد واحد من الامور المصرح بها وعدم توقف صدق الاول عليه حينئذ قال
يجوز التمسك بالعام المخصوص لان اللفظ العام عبارة عن اللفظ الذي يتناول الصور الكثيرة فنقول
اما ان يتوقف كونه حجة في شيء من تلك الصور على كونه حجة في الاخرى الى آخره قلنا لم قلتم بان
الواقع لو كان هو القسم الاول يلزم المطلوب وانما يلزم ذلك ان لو لزم من عدم توقف شيء على شيء جواز
وجوده بدونه وهو غير لازم كما في كل واحد من المتضايفين مع الآخر ونقول ايضا انما يلزم ذلك ان لو
لم يكن كونه حجة في شيء من تلك الصور ملزوما لكونه حجة في الاخرى وهو ممنوع فان عندنا كونه حجة في صورة
غير المخصص ملزوم لكونه حجة في صورة المخصص فلا زال كونه حجة في صورة زال كونه حجة في صورة غير التخصيص
لان استتار اللازم يقتضي استتار الملزوم ولا يلزم من ذلك خلاف المقدر لان وجود الملزوم لا يتوقف
على وجود اللازم بل وجوده يستلزم وجوده ووجود اللازم ايضا لا يتوقف على وجود الملزوم لجواز كونه
اعم وبهذا عرف فساد الوجه الثاني ايضا قال الثاني قوله فان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله الى آخره قلنا لا نسلم ان لازم الواجب واجب لان لازم الواجب يجب وجوده عند الاتيان
بالواجب اما كونه واجبا لا يتأتى به ابتداء فغير معلوم ونقول ايضا ان عنيت بقولك لازم الواجب
واجب ما عنى به ان كل ما يحصل به ملزوم وجوب الواجب واجب او يعني به كلما يلزم وجوده وجود الواجب
فهو واجب ان عنيت به الاول فمسلم ولكن لم قلتم بان الآية دلت على ان وجوب محبة الرسول ملزوم لوجوب
محبة الله تعالى بل هي دلت على ان محبة الرسول من لوازم محبة الله تعالى فلا يلزم من ذلك ملازمة
وجوبها لوجوبها وان عنيت به الثاني فلا نسلم وما الدليل عليه فان قلت لا ندعي ذلك

مستلزما بل نقول اللازم الذي هو ملزوم للملزوم من الواجب فهو واجب لان مستلزم الواجب واجب
وههنا كذلك لان محبة الرسول وان كانت لازمة لمحبة الله تعالى فهي ايضا ملزومة لها قلنا
لا نسلم ان كل ما هو مستلزم للواجب فهو واجب بل شيء هو مستلزم للواجب فهو واجب واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يكون شيء هو مستلزم لمحبتنا لله تعالى واجبا وذلك الشيء جاز ان يكون غير محبة الرسول عليه السلم فان قلت
نحن نقول من الابتداء ان لازم الواجب واجب لانه لو لم يكن واجبا لكان جائز الترك لان جواز ترك اللازم مستلزم
لجواز ترك الملزوم قلت لا نسلم استلزام جواز ترك اللازم جواز ترك الملزوم فان تمسك على الدوران منعنا
دلالته على الملزوم منه بل الدوران لا يدل الا على الرابحية فقط قال قوله تعالى ما آتاكم الرسول
فخذوه واذا فعل شيئا فقد اتانا به فكان الفعل موجبا على الرابحية ان ياخذوا به قلنا لا نسلم انه اذا فعل
شيئا فقد اتانا به وانما يلزم ذلك ان لو كان المراد بالاتيان هو الفعل او كان الفعل مستلزما للاتيان وكل واحد
منهما باطل اما الاول فلكونه خلاف الاصل واما الثاني فظاهر فان قلت حقيقة الاتيان غير مراد من لفظة
الاتيان فلا بد من حملها على محمل صالح فيجب حملها عليه قلنا لا نسلم ان الحقيقة غير مرادة وانما يلزم
ذلك ان لو كانت ارادة الحقيقة مستلزمة لامر محال وهو ممنوع ولئن سلمنا عدم ارادة الحقيقة
ولكن لم قلتم بانه يحمل على ما ذكرتم فانه ثابت في الباب انه محمل صالح لكن كما هو محمل صالح فكذلك لغيره محمل صالح فيحمل
عليه وكيف فان قوله بعد هذا وما نهاكم عنه فانتهوا يدل على ان المراد من الاتيان هو الامر فيصير تقدير الكلام
ما امركم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فلم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل قال
الجواب عن الاول ان الرسول عليه السلم كان يبين ان شريعته غير دائمة الى آخره وللسائل ان يقول لو بين هذا
ان شريعته غير باقية لكان ذلك البيان اما متواترا او احادا وكل واحد منهما باطل اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه
لو جاز ان يقال ان موسى عليه السلم بين ان شريعته غير باقية بالاحاد لجاز ايضا ان يقال ان نبينا عليه
الصلوة والسلم بين ايضا ان شريعته غير باقية بالاحاد الا انه لما جاز ذلك في حق نبي جاز في حق نبي آخر وحينئذ
يخرج جميع الشرائع عن الوثوق بها وذلك باطل بالاتفاق وجوابه ان يقال لا نسلم صدق ما ذكرتم من
الملازمة وانما يصدق ان لو ثبت ان محمدا عليه السلم ما بين ان شريعته دائمة باقية الى يوم القيامة وهو قد
بين ذلك بيانا ظاهرا على وجه لا يحتمل النقض وحينئذ سقط ما ذكرتم لا يقال نحن لا نقول هذا
بل نقول ان موسى عليه السلم لا يخلو اما نص على الدوام او على اللادوام واما لم يتعرض لشيء منهما ولا يجوز ان يقال ان

اما الاول فلما مر واما الثاني فلانه عليه السلام نص في التورية على ان شريعته باقية دائمة الى يوم القيامة
تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض لانا نقول لا نسلم صحة ذلك فان اليهود حرفوا التورية
عما كان عليه قال والدليل على صحة الاول ان طريان الطارئ مشروط بزوال الاول الى آخره
قلنا توجيه هذا الكلام ان يقال لو كان النسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته لكان زوال الثابت
مشروطا بطريان الطارئ لكن طريان الطارئ مشروط بزوال الثابت فيلزم الدور وهو محال وفيه نظر
لانا لا نسلم ان النسخ لو كان عبارة عما ذكره لكان زوال الثابت مشروطا بطريان الطارئ فان هذه الملازمة
ليست بينة بذاتها فلا بد لها من برهان ولئن سلمنا لكن لم قلتم بان طريان الطارئ مشروط بزوال الثابت
بل هو مستلزم لزوال الثابت ولا يلزم من كون الشيء مستلزما للشيء كونه مشروطا به لا يقال لان اللازم يلزم
من انتفائه انتفاء الملزوم فيكون شرطا له اذ معنى الشرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط واللازم كذلك
فيكون شرطا لانا نقول على الاول ان اللازم ان كل شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط كان شرطا لما
بين في المنطق ان الموجبة الكلية لا تنعكس كلية وعلى الثاني ان هذا قياس من الموجبتين في الثاني وهو لا ينتج
لا يقال نحن لا نعني بالشرط الا ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط ولا شك ان طريان الطارئ مشروط بزوال
الثابت على هذا التفسير وزوال الثابت مشروط بطريان الطارئ على ما سلمتم وشرط كل شيء متقدم على ذلك
الشيء فلو كان كل واحد منهما شرطا للآخر لزم تقدم كل واحد منهما على نفسه بمرتبتين وهو محال لانا نقول
لا نسلم ان كل شرط على هذا التفسير متقدم على المشروط فان اللوازم شرط الملزومات على هذا التفسير وليست
هي متقدمة عليها بل متأخرة عنها بالضرورة وكذلك المعلول يلزم من انتفائه انتفاء العلة وليس متقدما عليها
بل متأخر عنها ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول قال وايضا الخطاب الاول اما ان يقتضي
ثبوت الحكم في زمان النسخ او لا يقتضيه الى آخره قلنا ايش تعني بكون الخطاب مقتضيا ثبوت الحكم
في زمان النسخ تعني به كونه متناولا لثبوت الحكم في زمان النسخ او تعني به كونه موجبا وعلة ان عنيت به الاول
فنختار انه كان متناولا له وهو باطل لانه تعالى مع علمه بانه لا يشرع ذلك الحكم في زمان النسخ لو قلنا انه قد
شرعه بالخطاب المتقدم لزم ان يقال انه شرعه وما شرعه معا وهو محال قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم
ذلك ان لو لزم من تناول الخطاب للشيء شرعه وذلك غير لازم وان عنيت به الثاني فنختار انه ما كان
موجبا وعلة له قوله فحينئذ لا يكون النسخ رفعا قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان المراد

بالشرب في قولهم النسخ عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته هو شرعية الحكم وهو ممنوع بل المراد رفع الحكم
بعد تناول اللفظ اياه لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من برهان قال العلم بصفة للشيء مشروط
بالعلم بذاته قلنا لا نسلم وقد مر تحقيق هذا قبل قال امة محمد عليه السلام عبارة عن المقرين
بنبوته الى آخره قلنا امة محمد عليه السلام اعلم اما ان يكون عبارة عن المقرين بنبوته او لم يكن وايا ما كان
يتوجه النقض اما اذا لم يكن عبارة عنهم فلانه حينئذ يصدق قولنا كل من اقر بنبوته فهو مقر بنبوته وذلك
يستدعي العلم بصفة من صفات تلك الاشخاص وان كنا لا نعرفهم باشخاصهم فيتوجه النقض ايضا ولا
يمكن منع صدق هذه القضية بناء على عدم الموضوع في الخارج لانا نعلم بالضرورة وجود شخص مقر
بنبوة محمد عليه السلام ليس هو يهوديا وليس هو نصرانيا مع انا لا نعرف جميع اشخاص الامة وعندها الظاهر
انه لا حاجة الى ما قاله الامام في جواب هذه الشبهة وهو ان الاجماع الحجة هو الذي حصل في زمان الصحابة لان
معرفة جميعهم كانت ممكنة في زمانهم قال وعن السادس ان اثبات الحكم بطريق لا يمنع من اثباته
بطريق آخر قلنا تحقيق الجواب هو انا لا نسلم انه حينئذ يجب علينا اثبات هذا الحكم بطريق آخر سوى
الاجماع بل يجب علينا اثبات ذلك الحكم باحد الدليلين اما الاجماع او ذلك الدليل اما اثباته بذلك الدليل على التعيين
فغير لازم مما ذكرتم والجواب عن السابع ان يقال لم قلتم بانه يلزم من اشتراط الانقراض في الاجماع بكونه
حجة لعدم وجدان دليل آخر اقوى منه عدم كونه حجة فانه لا يلزم من حصول صفة لشيء بشرط عدم حصول ما
لذلك الشيء مطلقا وانما يلزم ذلك ان لو لم يوجد ذلك الشرط اصلا وهذا غاية الظهور قال
الكلام الذي يحتمل التصديق والتكذيب وهو عندي باطل الى آخره قلنا لا نسلم ان التصديق
عبارة عن كونه صدقا وكذبا بل التصديق هو الاعتراف بما قاله الغير والتكذيب هو انكاره فالفرق
بين الاعتراف والانكار لا يدخل في معرفتهما الاخبار قال وايضا الصدق خبر مطابق
والكذب خبر غير مطابق الى آخره واعلم ان هذا الاعتراض على تعريف معترض للخبر وهو قولهم الخبر ما يقال لقائله
انه صادق او كاذب وما ذكره من الدور مدفوع عن هذا التعريف لانهم انما عرفوا الخبر بلفظي الصادق
والكاذب لا بحقيقتهما اللتين احداهما خبر مطابق والاخرى خبر مخالف فالعلم بهاتين اللفظتين لا يتوقف
على العلم بمعناهما وعلى العلم بالخبر لجواز تصور لفظ دون تصور معناه وان شئنا دفعنا الدور الاول
بهذا ايضا قال قال المنطقيون انه القول الذي يوجب شيئا لشيء او يسلب شيئا عن شيء



وهذا ايضا ضعيف لما مر الى آخره قلنا لا نسلم ان السلب والايجاب نوعان للخبر بل الموجب والسالب
نوعان للخبر والسلب والايجاب امران عارضان لنوعي الخبر والتعريف انما وقع بالعارضين لا بالنوعين وتعريف
العارضين لا يتوقف على العلم بالمعروضين فاندفع هذا الدور ايضا ثم قال وايضا اسناد امر الى آخر
قد يكون على سبيل الاخبار وقد يكون على سبيل الوصف فما ذكروه في حد الخبر يوجب دخول الوصف
فيه اعلم ان هذا ايضا قدح في تعريف نقدة الخبر فان بعضهم عرفوا الخبر بانه الذي يحكم فيه باسناد
امر الى آخر اثباتا او سلبا وهو مدفوع لان اتصاف الشيء بالشيء قد يكون على سبيل الاخبار وقد
يكون على سبيل التقييد مثال الاول قولنا زيد كاتب ومثال الثاني قولنا الحيوان الناطق فعلى هذا الاسناد
قد يكون على سبيل الوصف فان عني به الاتصاف بالمعنى الاول فمسلم ولكن لم قلتم بانه يلزم دخول ما ليس بخبر في
الخبر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الاتصاف بهذا المعنى خبرا وهو ممنوع وان عني به الاتصاف بالمعنى
المطلق فلا نسلم ان ذلك اسناد بل الاسناد عندنا ليس الا في المركبات الخبرية ثم اعلم انه ليس كذلك لا بد لهم من
دليل ثم قال والمختار عندنا ان تصور ماهيته تصور بديهي الى آخره قلنا لم قلتم بانه يلزم من كون العلم
بصدقه بديهيا ان يكون العلم بخبريته بديهيا وانما يلزم ذلك ان لو كان احد العلمين عين الآخر او مستلزما له
وهو ممنوع الا ترى انا لو عرضنا هذه القضية على من لم يمارس شيئا من الصنايع العلمية فانه يجزم بصدقه
ويتوقف في كونه خبرا او ليس وبالجملة فنحن في مقام المنع فعليكم البرهان على ذلك ثم قال السؤال الثاني
ان يكون متناقضا في نفسه كقول القائل كل كلامي كذب فانه بتقدير ان يقال انه كان كاذبا
في كل ما تقدم من الزمان المتقدم كان صادقا في الاخبار عن انه كان كاذبا وبتقدير انه كاذب
في هذا الكلام فقد كان صادقا في بعض ما تقدم قلنا هاهنا ملازمتان ملازمتان
وكل واحدة منهما مستلزمة لاجتماع النقيضين اما الملازمتان فظاهر فتكون كل واحدة منهما
عكس نقيض الاخرى واما استلزام كل واحدة منهما لاجتماع النقيضين وذلك لانا نقول بالنسبة
الى الملازمة الثانية هذا الكلام لا يخلو اما ان يكون صادقا او لم يكن فان كان صادقا يلزم اجتماع
النقيضين ضرورة كون هذا فردا من افراد كلامه وان كان كاذبا يلزم صدق بعض ما تقدم المتحقق
لزومه فيلزم اجتماع النقيضين ايضا وان شئت رددت الكلام المتقدم وهكذا نقول بالنسبة
الى الملازمة الاولى واعلم ان هذه مغالطة صعبة على كثير من اهل النظر وحلها ان

نقول لا نسلم ان هذا الكلام ان كان كاذبا يلزم ان يكون بعض كلامه المتقدم صادقا وهذا
لان كذبه انما يتصور بعد ثبوت مدلول اللفظ ومدلول اللفظ ان يكون هذا القول صادقا او كاذبا فكذبه
بعدم ثبوت هذا المجموع وذلك لا يستلزم صدق بعض ما تقدم من كلامه لجواز ان يكون انتفاء
المجموع بانتفاء الصدق قال والمعتمد لنا في مسئلة ان خبر الواحد حجة قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الى آخره قلنا لا نسلم بان خبر الواحد ان لم يجز قبوله لم
يبق لكونه فاسقا اثر في الدفع وانما يلزم ذلك ان لو كان علية خبر الواحد لعدم القبول منافيا
لعلية الفسق لعدم القبول وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون كل واحد منهما علة لعدم القبول كيف
فان العلل الشرعيات معرفات واجتماع المعرفات على شيء واحد جائز ونقول ايضا انما يلزم
ذلك ان لو كانت الآية دلت على ان علة عدم القبول منحصرة في الفسق وليس كذلك بل هي دلت على
ان الفسق علة لعدم القبول وعليته لعدم القبول اما في عليته غيره لعدم القبول لم قلتم بانه لو كان كذلك
لا بد له من دليل ومن هذا يعرف ضعف دليله في المسئلة الثامنة والتاسعة قال والجواب
عن الثالث انا لا نسلم ان اكثر هذه الالفاظ لا يكون الفاظ الرسول عليه السلام بل هي الفاظ الرواة الا ان
روايتهم الاحكام تصير معلومة فيها قلنا لا نسلم ان رواية الاحكام تصير معلومة منها فان
السامعين ان من شرط رواية المعاني ان يكون الراوي عالما لما قبل الكلام ولما بعده لاختلاف المعنى
باختلافهما واذا كان كذلك احتمل ان يكون مراد الشارع عليه السلام غير الالفاظ بما نقله الراوي
بلفظه لجهله بما قبل الكلام او بما بعده او بهما واذا كان كذلك لا يحصل العلم بمعنى ما دل عليه لفظ
الراوي قال ان عدالة الاصل غير معلوم فوجب ان يكون روايته غير معلومة الى آخره
قلنا لا نسلم ان الجهل بالذات يوجب الجهل بالصفة فانا لا نعلم حقيقة ذات الله تعالى مع علمنا
بكونه قادرا مريدا عالما متصفا بالخبر مدبرا للكائنات الى غير ذلك من الصفات الالهية
قال فان اكثر احكام الله تعالى خالية عن رعاية المصالح الى آخره قلنا المطلوب من
ذكر هذه الحجة اما اثبات ان كل واحد من احكام الله تعالى غير معلل او اثبات ان بعض احكام الله تعالى
غير معلل فان كان الاول فعدم ثبوته لهذه الحجة ظاهر وان كان الثاني فكذلك لان هذه الحجة تدل على ان بعض احكام
الله تعالى غير معلل بمصالح العباد ولا يلزم من عدم تعليله بمصلحة العباد عدم تعليله بالمصالح لان يعني

الا نص لا نسلم نفي لم لا يجوز ان يكون معللا بمصلحة اخرى خفية لا نطلع عليها قال في الوجه الثالث
وان كان لاختصاص ذلك الوقت بوقوع حدوث العالم فيه ليس لغرض ولا لعلة كان توقيف افعال الله تعالى
واحكامه على العلل باطلا قلنا لا ندعي ان هذا احد شقي الترديد او ندعي ان هذا لازم له ان ادعيت
الاول فبطلانه ظاهر لان عين احد الشقين هو نقيض الشق الآخر الذي هو حدوث العالم في الوقت المعين
لا لاشتمال ذلك الوقت على خصوصية لاجلها استحق لاختصاصه بحدوث العالم فيه ويكون نقيضه ليس حدوث
العالم في الوقت المعين لكذا وكذا وان ادعيت ان هذا لازم له فممنوع فانه لا يلزم من عدم حدوث العالم في الوقت
المعين لاجل خاصية اشتمل عليها الوقت حدوثه لا لغرض وعلة لانه لا يلزم من نفي غرض وعلة معينة نفي جميع
الاغراض والعلل قال الله تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض اما قديما او حادثا الى آخره قلنا
لم لا يجوز ان يكون حادثا قوله كان فعله لغرض آخر ولزم التسلسل قلنا مسلم ولم قلتم بان مثل هذا التسلسل محال
فان هذا ليس غير ممتنع عند من يعتقد ان الارادة الله تعالى قديمة وتعلقاتها حادثة وقبل كل تعلق تعلق الى غير النهاية
ومثل هذه اللانهاية جائزة لكونها في الامور العدمية اذ التعلقات امور عدمية قال فان قالوا ان
ذلك القيد قد يكون عدميا فكيف يمكن جعله جزءا من العلة قلنا هذا منع مع ذكر المستند وهو لم لا يجوز
لم قلتم بان تاثير ذلك الوصف ان يتوقف على انضمام قيد آخر اليه كان المؤثر هو ذلك الوصف مع ذلك القيد فان في الامر
القيد عندي عدم المانع وهو لا يصلح ان يكون جزءا من العلة بل هو شرط للتاثير ولا يلزم من شرطية الشيء كونه جزءا
من العلة واذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكره في جواب هذا المنع غير تام لان توجيهه ان يقال ذلك
القيد ان كان وجوديا فقد حصل الغرض وان كان عدميا فهو يدل على امر وجودي نصيره مع الوصف
علة للحكم فنقول لا نسلم استلزامه للقيد الوجودي فانه لا يلزم من حصول كل عدم حصول
قيد وجودي لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل والحق في هذه المسئلة ان يقال ان المراد بالعلة
ان كان هو العلة التامة لجميع ما يتوقف عليه الحكم كان حصولها مع عدم الحكم قادحا في عليتها له والعلم
به بديهي غني عن البرهان وان كان المراد بها نفس المحتاج اليه كان حصولها بدون الحكم ليس بقادح في
عليتها للحكم وما ذكره من الدليل لا يبطل ذلك لانه لا يلزم من توقف التاثير على غيرها ان لا تكون هي
محتاجة اليها فان جميع اجزاء العلة المركبة بهذه المثابة مع انها محتاج اليها قال لو
صح التعليل بالمصلحة والمفسدة لامتنع التعليل بالوصف المشتمل عليها لان الحكمة هي الاصل في

بعيني العلة قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو امكننا الاطلاع على الحكمة فان قلت
لا يخلو اما ان يمكن الاطلاع عليها او لا يمكن واياما كان امتنع التعليل بها اما اذا امكن فلما بينا واما اذا
لم يمكن فلان التعليل بالشيء فرع على تصور ذلك الشيء في نفسه فاذا لم يمكننا تصوره امتنع تعليل الحكم
به قلنا لا نسلم بانه اذا امكن الاطلاع عليها امتنع التعليل بالوصف وانما يلزم ذلك ان لو لزم من امكان الاطلاع
الاطلاع بالفعل وعدم لزومه ظاهر ههنا قال لا يجوز تعليل الحكم الوجودي بالقيد العدمي لان
قولنا علة نقيض لقولنا ليس بعلة الى آخره قلنا لا نسلم قولكم بان اللاعلية اذا كانت عدمية كانت
العلية ثبوتية قوله لان رفع العدم ثبوت قلنا لا نسلم بان اللاامتناع رافع للامتناع الذي
هو عدم محض وهو ايضا عدمي لما بينه في كتبه الكلامية والحكمية بان المتناقضين جاز ان يكونا عدميين
في الخارج او يدعى انهما ثابتة بل الممتنع صدقهما وكذبهما معا وتحقيق هذا الكلام ان يقال لا يخلو اما ان
يدعى ان العلية ثابتة في الخارج او يدعى انها ثابتة في الذهن فان ادعيت الاول فلا نسلم ذلك وما ذكرتموه
لا يقتضي ثبوتها في الخارج لجواز ان يكون النقيضان عدميين في الخارج كما في المثال المذكور وان ادعيت الثاني
فنسلم ولا حاجة الى ما ذكرتموه من البرهان فان اللاعلية ايضا ثابتة في الذهن فان النقيضين كما جاز
عدمهما في الخارج جاز ثبوتهما في الذهن ولكن لم قلتم بانه يلزم قيام الصفة الوجودية بالعدم المحض
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن العدم ثابتا في الذهن وهو ممنوع او نقول ان اردتم بكون العلية رافعة
للاعلية انهما لا تصدقان على ذات واحدة فلا نسلم ان رافع العدم على هذا التفسير يجب ان يكون موجودا
في الخارج والنقض قد مر وان اردتم به ان الذات الموصوفة باللاعلية في الخارج لو اتصفت بالعلية
زال عنها اللاعلية بسبب طريان تلك الصفة الوجودية فهو ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو تحقق في الخارج
ذات هي موصوفة باللاعلية فان البرهان انما قام على انتهاء الممكنات الى علة اولى لا الى معلول اخير
فان قلت كل موجود في الخارج يصدق عليه انه ليس بعلة لشيء فيصدق انه ليس بعلة لان صدق الاخص
على الشيء يستلزم صدق الاعم عليه قلنا لا نسلم ان قولنا ليس بعلة لشيء اخص من قولنا ليس
بعلة بل هو اعم منه لان قولنا علة لشيء اخص من قولنا علة وسلب الاخص اعم من سلب الاعم على انا نقول
لو صح ما ذكرتم من الحجة لكان تعليل العدم بالعدم لا يجوز بعين هذا البرهان وانتم لا تقولون به
والحق في هذه المسألة ان يقال ان المراد بالعلة ان كان هو المعرف للحكم جاز ان يكون العدم علة للحكم

الوجودی اذ لا امتناع فی تعریف الامر الوجودی بالقید العدمی وان کان المراد بها من جمیع ما یتوقف
علیه الحکم جاز ان یکون بعض اجزاء علة الحکم الوجودی عدمیًا لان وجود الشیء عدم مانع وجود المعلول لکن
المؤثر کوجود البلالا المانع من نزول السقف ووجود الضد فی المحل المانع من وجود الضد الاخر
فیه واذا کان وجوده مانعا کان المعلول متوقفا على عدمه فالعدم صار جزءا من العلة التامة ویمتنع
ان یکون جمیع اجزائها عدمیا لان العدم المطلق الصرف یستحیل ان یکون علة للامر الوجودی عدمیا
لان العدم لا یکون جزءا من العلة المعطیة للوجود والعلم به ضروری وعند هذا التحقیق زال
جمیع الشبهة الواقعة فی هذه المسئلة قال ــــ بیان انه یجوز تخصیص العموم من القرآن
بخبر الواحد اما عندنا ان قوله تعالی ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا یقتضی منع القبول لکونه فاسقا
قلنا قد سبق الاعتراض على هذا الدلیل قال ــــ الشیء حال بقائه غنی عن المؤثر الی
آخره قلنا ــــ لم قلتم بان تأثیره ان کان فی شیء یصدق علیه انه کان قبل ذلک یکون ذلک تحصیلا
للحاصل وانما یلزم ذلک لو استأنف له وجودا آخر ولیس کذلک بل الوجود الذی اعطاه یترجح به ما دام
موجودًا قال ــــ لو لم یکن اعتقاد البقاء راجحا على اعتقاد التغیر لما فهمنا من کلام احد شیئا
قلنا ــــ لا نسلم فلم لا یجوز ان یحصل الفهم بسبب التصریح بالتغیر والمباحث المذکورة فی
مسئلة ان الاصل عدم الاشتراک آتیة هاهنا فاعلم ذلک وهذا آخر ما اردنا ایراده ولواهب
العقل الحمد بلا نهایة ولا غایة وصلى الله على سیدنا محمد النبی وآله الطاهرین واصحابه المنتجبین

جهان بگشتم و آفاق سر بسر دیدم خلاصه [illegible]

ای لطف و احسان که پاینده تراست بشر [illegible] کی کیم راست
در شکر شوم شکر تو نتوانم کرد ور عذر شوم عذر تو نتوانم خواست
[illegible] [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ العلامة الفاضل المفضل المحقق عز الدولة
سعد بن منصور بن سعد بن الحسن هبة الله بن كمونة البغدادي رحمه الله تعالى اني وجدت كتاب المعالم في الاصولين
للامام العلامة فخر الدين الخطيب الرازي قدس الله روحه ونور ضريحه مع كونه من انفع المختصرات المصنفة
في هذا الفن واشدها جمعا ودرسا غير خال عن مواضع غير منقحة وابحاث غير مهذبة فاردنا ان ننبه
على تلك المواضع ارشادا للطالب الى الحقائق التي في هذا الكتاب من مواقع الانظار ودقائق الافكار ولما شاهدته
من اقبال الناس والعزم عليه وكثرة الانصراف اليه فاتفق ان وقع الي رسالة للامام العلامة افضل المتأخرين
وسيد المحققين محي الدين القيراني رحمه الله تعالى قد اورد فيها اسولة على نوعي كتاب المعالم مشتملة على الفوائد
الجليلة منفردة بالفرائد المهمة حاوية للمباحث الجمة جامعة للدقائق الغريبة متضمنة من ذلك لاشياء كثيرة
لم تكن خطرت لي عند تصفح الكتاب لكني وجدت فيها مع ذلك مواضع عدة محتملة لزيادة بحث ومفتقرة الى
معاودة نظر فاستعنت بالله كما عزمت على التنبيه عليه ودعاني ما وجدت في تلك الاسولة من المواضع المذكورة
الى اثبات تلك المباحث والارشاد الى ما فيها من الفوائد مع اضافة ابحاث على مواضع من اصول الدين لم يتكلم
عليها لكون ذلك جاريا مجرى الحواشي على تلك الرسالة مكثرا فوائدها ومتمما فرائدها فحصلت اذا اضفت ما اوردته الى
المذكور هو هذا التعليق الى كتاب المعالم تام الانتفاع ووفقت الاحاطة بحل مشكلاته ومستصعبه على
اني لم امكن من تعميم البحث على اصول الكلام لضيق الوقت بالشواغل الدنيوية فان النظر في الدقائق المهذبة
والغوص في الابحاث المتشعبة لا سبيل الى ادراكه بالافكار المشتتة ولا يؤمن فيه الخلل عنه مع الانظار الغير
المستقصية فاسأل الله تعالى العصمة والتوفيق والهداية الى سواء الطريق انه كريم رحيم قال
على تقسيم التصديق الى الجازم وغير الجازم هذا فيه نظر لانه قسم العلم اولا الى التصور والتصديق فلو كان
التصديق منقسما الى الجازم وغير الجازم ومن جملة اقسام الجازم هو الجهل على ما ذكره لزم ان يكون العلم منقسما
الى الجهل وغيره لان مقسم السافل مقسم العالي والمقسم الى الامرين صادق على كل واحد منهما فيلزم ان يكون العلم صادقا
على الجهل وهو محال ثم اجاب عنه بقوله لا نسلم ان مقسم السافل مقسم العالي وانما يلزم ذلك ان لو كان
العالي اعم من السافل مطلقا واما اذا كان اعم من وجه دون وجه فلا فان الحيوان اعم من الابيض من وجه ثم
الابيض منقسم الى الجماد والحيوان مع ان الحيوان لا ينقسم الى الجماد ونفسه فكذلك هاهنا لما كان العموم والخصوص
من العلم والتصديق ليس عموما وخصوصا مطلقا بل من وجه دون وجه فلا يلزم انقسام العلم الى ما انقسم اليه

مع

التصديق اقول السؤال غير وارد والجواب الصواب في حله ان يقال العلم بالمعنى المنقسم الى التصور
والتصديق لا يمتنع صدقه على الجهل المركب اذ ليس المراد به العلم الذي يقال في مقابلة الجهل وهو الذي يفسرونه
بانه اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا اذا كان مع المطابقة او بواسطة توجيه بل هو اعم من ذلك
ومعناه مجرد الشعور بالشيء او تمثل صورة الشيء في الذهن سواء كان ذلك الشعور او التمثل مطابقا الى الخارج
او غير مطابق وهذه المغالطة منشاؤها الاشتراك في لفظ العلم بين معنيين متغايرين وما ذكره في حل هذا
الاشكال انما يتوجه لو كان العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والى التصديق اعم من التصديق مطلقا
لا من وجه دون وجه كما ذكره وليس كذلك اذ كل تصديق يصدق عليه انه علم بالمعنى الذي هو مورد القسمة من غير
عكس فبينهما العموم والخصوص مطلقا ثم كيف يمكن ان يكون المراد به المعنى المقابل للجهل المركب ويتاتى مع ذلك
ان يكون احد اقسامه التصور الذي ليس من الدعاوى في شيء ولا فيه احتمال التصديق والتكذيب اللهم الا ان يفسر العلم الذي
هو مورد القسمة بما ذكرناه وحينئذ يكون ذلك مخالفا لاصطلاح القوم من غير ضرورة اذ كل من فسر العلم منهم عند
تقسيمه الى الامرين لم يقل الا انه حصول صورة الشيء في العقل او ما هو بمعناه وبهذا فسره الامام العلامة صاحب
الرسالة في جميع كتبه المنطقية التي وقفت عليها قال على اثبات التصورات والتصديقات البديهية بابطال
الدور والتسلسل لا نسلم الى آخره اقول وسيأتي الكلام على ان ذلك الابطال لا يتوجه قال
بعد ذلك ايضا لا حاجة لنا في ابطال التسلسل في هذا المقام الى الدليل المذكور بل نقول لو كان كل علم تصوريا كان او
تصديقيا الى آخره اقول ان للمعترض ان لا يسلم امتناع احاطة الذهن بالا متناهي فان يحتج في بيانه الى
ابطال التسلسل فهو مستغنى عنه كما ذكره وان كان بينا بنفسه وكان يجب ان يذكر لنظر فيه وان ادعى فيه
الضرورة فهي ممنوعة بل لا بد من البرهان ثم ان اكثر العقلاء قد ادعوا في الباري تعالى والعقول والنفوس الفلكية
انها تحيط علما بامور لا نهاية لها من الحوادث المستقبلة وغيرها ولو كان بطلان ذلك عندهم ضروريا لما ادعوه
قال على بيان ان العلم غني عن التعريف لا نسلم ان العلم لو لم يكن حقيقة العلم ضروريا الى آخره اقول
المدعى انه متى كان العلم ضروريا بمعنى حصوله لمن لم يمارس شيئا من العلوم النظرية سواء كان ذلك العلم تصوريا او
تصديقيا فان كل واحد من اجزائه يجب ان يكون تصوره ضروريا غنيا عن التعريف لكن العلوم المخصوصة التي اشار
اليها صاحب الكتاب وهي العلم بكون النار محرقة والشمس مشرقة وما يجري مجراها كعلمنا بوجودنا ووجود لذاتنا
وآلامنا وجوعنا وشبعنا يتصورها كل واحد وان لم يمارس شيئا من العلوم النظرية البتة ولا شك ان

التصديق بها يتوقف على تصور اجزائها فلو كانت كلها التصورات مكتسبة لما حصل هذه التصديقات البديهية
لمن لم يمارس علماً كالعوام والاطفال والتالي باطل فكذا المقدم وكلام الامام المعترض وان كان حقاً في نفسه لكنه
غير قادح في كلام صاحب الكتاب وقوله العلم بكون واجب الوجود غنياً عن الحيز والمكان علم ضروري الى آخر
الاعتراض فيه نظر لان دعواه الضرورة بعد العلم بحقيقته وحقيقة الحيز والمكان ممنوع فلم يحصل بها احد من اهل
العقول الا بعد العلم بجميع التصورات ما كان منها بديهياً وما كان منها مكتسباً من اقامة البرهان على ذلك
كما فعله كل من صنف في هذا الفن وبتقدير تسليمها فلا يقدح في كلام صاحب الكتاب لان الغرض فيما ذكرناه ان
العلم بكون واجب الوجود غنياً عن الحيز والمكان لا يحصل الا بعد اكتساب العلم بحقيقته وحقيقة الحيز والمكان
والاستغناء وذلك كما ذكر الامام المعترض لا يحصل الا بالنظر الدقيق وما نحن فيه قد نبهنا على انه حاصل لمن لم
يمارس علماً البتة فلا يغني احدهما عن الآخر قال … حصل الفكر او لا بعض ترتيب مقدمات علمية او ظنية ليتوصل
بها الى تحصيل علم او ظن الى آخره اقول … ان النظر والفكر والدليل الفاظ متقاربة المفهوم وقد يستعمل
كل واحد منها مقام الآخر لا على سبيل المناقضة بل على وجه التجوز ولا ضرر يتوجه بطريق تغير الاصطلاح
في كل ما ذكر من الساقط من الاتمام وهذه مناقشة لفظية لا يليق اشتغالنا بها بارباب التحقيق قال … على الاستدلال
بكون العلم بان المعلوم اما موجود واما معدوم بديهي على ان تصور الوجود والعدم كذلك بما ذكرناه على الدليل الذي يتمسك
به في كون العلم غنياً عن التعريف يرد على هذا مع زيادة شيء آخر وهو ان نقول لا نسلم ان هذه المنفصلة ضرورية
ان ادعيت ان تصور اجزائها جزء منها أتسلم ذلك وان لم تدع ذلك كما هو رأي الحكماء لكن لا يلزم منه ان يكون تصور
الموجود والمعدوم ضرورياً لان التصديق البديهي عند الحكماء عبارة عن القضية التي يكون تصور طرفيها
كافياً في جزم الذهن بالنسبة بينهما وان كان كل منهما مكتسباً فان العلم بكون ممكن الوجود محتاجاً الى مؤثر علم
ضروري عندهم مع ان تصور الممكن والحاجة والمؤثر ليس كذلك اقول … اما الاعتراض على كون العلم
غنياً عن التعريف فقد سبق جوابه واما الزيادة التي ذكرها في قوله من الوجه الاول بما ذكرنا في جواب مسألة
تعريف العلم فقد سبق جواب هذا ايضاً فلا حاجة الى التكرار قال … على الاستدلال بانحصار المعلوم في
الموجود والمعدوم وعدم الواسطة بينهما على ان الوجود مفهوم مشترك لا نسلم ذلك ان ادعيت انحصار
المعلوم في الوجود المشترك الى آخره اقول … قد ذكر صاحب الكتاب هذا الكلام في كثير من كتبه
واجاب عنه بقوله لا شك ان العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوماً ومن معنى السلب مفهوماً ويجزم

بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وعند تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب لا يفتقر الى الاشارة الى
ماهية معينة وذلك يوجب كون مفهوم الشيء امرا واحدا فهذه العلة لاصحاب الكتاب وما دل على المطلق
وتقرير الحجة المذكورة ان تصور مفهوم الوجود وكذا تصور مفهوم العدم كلاهما بديهيان والجزم حاصل لنا
بانه متى كذب مفهوم العدم على اى شيء صدق مفهوم الوجود عليه ولو لم يكن الوجود مشتركا لما لزم ذلك
لاحتمال كذبهما معا وكيف لا يكون كذلك مع ان الجزم بمجرد كون الشيء في الاعيان كاف في الجزم بصدق الوجود عليه
والا لاحتمل كذبه بغيره من مفهومات الوجود عليه عند الجزم بكونه في الاعيان وفي المسألة مزيد تحقيق لا نطول
بذكره قال ——— على دليل ان المعدوم ليس بشيء لم قلتم بانها اذا كانت مشتركة في كونها متقررة خارج
الذهن لزم كونها موجودة فيه الى آخره اقول ——— مقصود صاحب الكتاب ان يرد المسألة الى خلاف لفظي
ليس فيه الا ان كلا ما يدعونه على هذه المقدمة بناء منهم على ان الخلاف فيها معنوي باطل فلا يكون ذلك تسليما
لقولهم كما ذكر بل هو الزام لهم بالاعتراف بالحق من حيث لا يشعرون قال ——— على دليل ان الوجوب بالذات لا يكون
مفهوما ثبوتيا لم لا يجوز ان يكون ذات واجب الوجود من حيث حصول الوجوب بالذات له وتصير [illegible] مع كونها ممكنة من حيث
حصول الوجوب بالذات له تصير [illegible] مع كونها ممكنة من حيث حصول استغنائه في وجوده عن غيره اقول ———
يلزم من هذا تقديم الوجوب على الاستغناء المتقدم على وجود الواجب اذ لو لم يكن مستغنيا لما وجد لان وجوده
حينئذ لا يكون من ذاته لان المقدر عدم الاستغناء عن الغير ولا مع الغير اذ لا يتقدم عليه غيره فيجب تقدم الاستغناء
على وجوده فان كان وجوده نفس وجوبه لزم تقدم الوجوب على نفسه بمرتبتين وان لم يكن نفسه فلا اشكال انه صفة
ونعت للوجود فيكون متأخرا عن الوجود المتأخر عن الاستغناء المتأخر عن الوجوب فيتأخر عن نفسه بعدة
مراتب وهو بين البطلان قال ——— في مسألة الجوهر الفرد ان الملاقي به الجزء الاوسط احد الجزئين الطرفين
غير الذي يلاقي به الآخر الى آخره اقول ——— ان استحالة حلول عرضين في محل واحد غير معلومة بالبديهة ثم ان
الجسم الواحد البسيط يتصف بالحرارة والبرودة وغيرهما من الاعراض وكذا كل واحد من اجزائه المفروضة
فلم لا يكون مثل ذلك هاهنا وانما الممتنع ان يقع نوع العرض في محل من غير تمييز ولا زمان فان كان يدعي ان
الامر في هذه الصورة كذا وجب ان يقيم البرهان عليه لكنه لم يفعل ذلك قال ——— في مسألة حدوث
العالم لا نسلم تماثل الاجسام وما ذكرتموه من الدليل عليه يقدح في مقدمته القائلة ان ما به المشاركة
ان كان [illegible] وما به المخالفة حالا فهذا يقتضي كون الذوات التي هي الاجسام متماثلة في تمام الماهية الى آخره

اقول حاصل كلام صاحب الكتاب ان الحجمية والامتداد في الجهات ان كانت قائمة بنفسها فهي المراد
بالجسم ولا شك في امتناعها وان كانت حالة في محل فان كان في نفسه حجما وامتدادا لزم انه قائم بذاته واعاد الكلام
ولزم التسلسل فيحصل المطلوب ايضا وان لم يكن في نفسه حجما لزم ان يكون الحاصل في الحيز حاصلا فيما لا
حصول له في الحيز وهو محال هذا ملخص هذا ... ان قول الامام المعترض انما يلزم ذلك ان لو لم يكن حقيقة الجسم
هي المركب من المحل والحال وقوله في القسم الثاني ايضا وانما يلزم ذلك ان لو كان الجسم عين الحجمية وهو ممنوع بل الجسم
ما له الحجم والذهاب في الجهات من باب المغالطات اللفظية التي لا تجدي في البحث نافعة فان لصاحب الكتاب ان يقول
في جواب قوله الاول بل لا اعني بالجسم الا المحل الذي هو الحجمية وفي جواب الثاني بل لا اعني به الا عين الحجمية وعلى هذا
الاصطلاح ابتنى غرضي ها هنا في الفصل وفي الفصول السابقة وليس لاحد ان يناقش في العبارة اذ لم يتجدد بذلك فائدة
في العلم نفعا ولو انه منع دعواه استحالة حلول ما له حصول في الحيز فيما لا حصول له فيه لكان اجود من اخراجه الكلام
الى البحث اللفظي قال في مسئلة اثبات العلم بالصانع لم لا يجوز ان يكون بعض اجزائه حاصلا بنفسه ولا يحصل
بالمجموع من حيث هو مجموع اقول متى كان المجموع مركبا من آحاد كل واحد منها ممكن فان العلة التامة لذلك
المجموع اعني التي يجب بها وجوده لا الناقصة التي يجب بعدمها عدم المعلول ولا يجب بوجودها وجوده لا بد وان يكون
مؤثرا في كل واحد من الآحاد التي تركب منها المجموع والا لكان البعض الذي لا يؤثر فيه منها اما ان لا يكون له مؤثر اصلا
فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وهو محال او يكون له مؤثر غير تلك العلة اما واجب وهو المطلوب واما ممكن فمجموع
المطرهنه لا يحصل في ذلك البعض لا محالة وكلما لم يكن البعض حاصلا لم يكن المجموع حاصلا فلا يكون العلة التامة تامة
لتخلف المعلول عنها هذا خلف قال اذا عرفت ذلك ظهر ضعف بقية الادلة الثلاثة على اثبات الصانع
لاستنادها الى الدليل المذكور اولا واما الادلة التي ذكرها على امتناع كونه جسما فثلاثة منها موقوفة على الاصل الذي نفيه
اقول قد ثبت صحة الدليل المذكور اولا وتبين ايضا ما يقتضي صحة تماثل الاجسام الذي هو احد الاصول
التي ادعى انها مزيفة ويبتني على صحته دليلان مما استدل به على امتناع كونه جسما قال على الوجه الرابع
من الوجوه التي استدل بها الامام على نفي كونه تعالى جسما لم لا يجوز ان يقوم بكل واحد من الاجزاء علم على حدة
وقدرة على حدة الى آخره اقول قيام العلم بالشيء لا معنى له الا كون ذلك عالما ولا يراد منه سوى هذا
المفهوم وكذا القول في قيام القدرة والحيوة والارادة فيلزم تعدد الالهة كما ذكره صاحب الكتاب لا محالة فان كان
الامام المعترض يذهب الى ان القائم بكل واحد من الاجزاء ليس علما بل جزءا من العلم ويحصل علم من اجتماع تلك الاجزاء

وكذا في القدرة وغيرها اكثر فعلى هذا الجزء العلم المفروض ان تعلق بعضها ما تعلق به الكل كان كل معلوم مركبا وليس
كذا او بكله فكان الجزء مساويا للكل من جميع الوجوه اذ لا نعني بالعلم ههنا سوى ذلك التعلق وهو محال ولا ببعضه ولا
بكله فان لم يحصل عند الاجتماع تعلق لم يكن العلم علما وان حصل كان ذلك الاحتراز لقابل العلم او لفاعله لا له وايضا
فان الكلام يعود في العلم الحاصل ويلزم التسلسل وهو محال قال ـــــ على قول الامام لو كان في الحيز
لكان اما ان يكون متناهيا من كل الجوانب او غير متناه من كل الجوانب او متناهيا من بعض الجوانب دون
البعض لا يجوز ان يكون الواقع هو القسم الاول الى آخره اقول ـــــ ان صاحب الكتاب انما منع من ذلك
بعدما اثبت تماثل الاجسام والمتحيزات وبعد ثبوت ذلك لو اقتضى لذاته مقدارا مخصوصا لكان كل جسم كذلك
فلا بد من المخصص كما ذكر قال ـــــ بعد ذلك ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الحق هو القسم الثاني الى
آخره اقول ـــــ ان الحكماء قد جعلوا في كتبهم ضابطا لما لا يجوز فيه عدم النهاية وهو كل ما آحاده موجودة معا وله
ترتيب اما وضعي كما في الابعاد او طبعي كما في العلل والمعلولات ولشهرته لم يتعرض له صاحب الكتاب فلهذا توجه الشك
على ظاهر كلامه وهذه المعارضة التي ذكرها الامام المعترض قد ذكرها المصنف في اكثر كتبه واجاب عنها بما الضابط الذي ذكر
ويبين وجه الفرق من الصور بين حكاية منه لكلام الحكماء بالاحالة الى العادة لكونه مشهورا في كتبهم قال ـــــ
على الوجه الثالثة وهي ان العالم كرة فلو حصل فوق احد الجوانب لصار اسفل بالنسبة الى اقوام آخرين ولو احاط بجميع
الجوانب صار معنى هذا الكلام ان اله العالم فلك من الافلاك المحيطة بالارض وحكايته لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو
كان احاطته احاطة الاجسام وما يكون للافلاك ان لو كان جسما وكل ذلك ممنوع اقول ـــــ ان الاحاطة المذكورة
لا يتصورها متصور الا للاجسام فلما كان الباري هو كونه جسما باطلا لا جرم كان المقدم مثله وهذا الذي
ذكره الامام المعترض هو الذي تسميه الفرقة العميدية من ارباب علم الخلاف في الفقه منع التقدير ولا يخفى على اهل
الصدق الذي هذا الامام المعترض من افاضلهم فساده قال ـــــ على الاحتجاج على علمه تعالى بان افعاله
محكمة متقنة وكل من فعله كذا فهو عالم لا نسلم كون الكبرى ضرورية فان الافعال الصادرة عن النحل كالبيوت
المسدسة وغيرها والحيل العجيبة من الفارة افعال محكمة متقنة مع انها ليست بعالمة اذ العلم هو حصول صورة
الشيء في العقل وليس لها عقل فلا يكون عالمة اقول ـــــ بعد تسليم ان النحل وامثاله غير عالم مع امكان المنازعة
فيه ان الطبيعي هو استعارة للاثر المحكم المتقن لموجد عالم حكيم ولم يمنع مشاركة كل ما ينسب اليه الفعل الاثر
بوجه ما فان الكتابة الحسنة تستدعي علم الكاتب لا علم المداد والاثر وقد يضاف الاثر الى الوسايط وانه

لاشتباهها على الضعفاء بالموجود وليس من شرط الواسطة عدم الشعور بل قد يكون لها شعور كالتلميذ المأمور
بتعليم جزئيات العمل والنجار وامثالها وسايط مسخرة فلا يرد نقضا قال في مسألة علمه تعالى بالجزئيات
لا نسلم ان الفاعل للشيء يجب ان يكون عالما اقول انه لم يدع ذلك مطلقا بل ادعى ان الفاعل لابدان الحيوانات
يجب ان يكون عالما بها وذلك لما فيها من الاحكام والاتقان وقد سبق جواب الفاضل في ذلك قال في مسألة
انه تعالى عالم الوجوه الاربعة بعد تسليمها تدل على ان مفهوم هذه النسبة مغاير لمفهوم الذات ولكن لم اذا يلزم
منه كون هذه النسبة ثبوتية زائدة على الذات التي هو المطلوب اقول ان الذي ادعاه هو الثبوت
والمغايرة مطلقا وهو اعم من الثبوت والمغايرة الخارجية ولا يلزم من ثبوت العام ثبوت الخاص وقد صرح في
كتاب الاربعين بذلك في قوله انا لا ندعي في هذه المسألة ازيد من ان المفهوم من نفس كونه تعالى عالما قادرا حيا ليس
نفس المفهوم من ذاته بل هو امر مغاير لذاته قال على ابطال قول بعض المعتزلة بانه تعالى مريد بارادة حادثة
لا في محل بل تلك الارادة لو كانت حادثة لما امكن احداثها الا بارادة اخرى فيلزم التسلسل وهو محال لا نسلم وانما
يلزم ذلك ان لو كان كل حادث محتاجا الى ارادة توجب حدوثها وهو ممنوع بل المحتاج الى الارادة ليس الا الحادث
التي هي غير الارادة واما الارادة فتحدث من غير ارادة اخرى لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل اقول
اذا ثبت ان الحوادث لاجل حدوثها تفتقر الى سبق ارادة مخصصة بما بينه صاحب الكتاب في مسألة اثبات
الارادة وجب ان يكون كل حادث مفتقرا الى ذلك سواء كان الحادث مغايرا للارادة او نفسها وانكار ذلك
مكابرة البديهة بل الوجه الصحيح في المنع ان لا نسلم الاصل الذي بني ذلك عليه لا ان نقدح فيه بعد تسليم ذلك الاصل
او فرض سلامته عن الطعن قال في مسألة تجرد النفس على الحجة الثانية المحكية عن الرئيس ابي علي
لم لا يجوز ان يكون تجردها معللا لكونه امرا عدميا او معللا بغير هذين الامرين لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له
من دليل اقول ان كل امر متجدد سواء كان ثبوتيا او عدميا فان العقل ببديهته يحكم بانه لا بد من علة
اقتضت تجدده ومنع ذلك مكابرة لمقتضى العقل ولا شك ان تجرد تلك الصورة عن المتعقل لها امر حدث بعد ان
لم يكن فهو يستدعي علة لا محالة وايضا فلو سلمنا ان تجردها غير حادث فانه يقتضي ايضا علة اذ لو لم يكن تجردها
معللا بعلة غير ذاتها لكان تجردها لذاتها فكان التجرد لازما لها وليس كذا لان المقدر انها في الخارج غير مجردة واما
قوله او معللا بغير هذين الامرين فهو سؤال جيد الا انه غير ضار في المقصود لانه على تقدير ان يكون ثم سبب غيرهما
هو المجرد لهذه الصورة فانه يدل ايضا على تجرد ما حلت هذه الصورة فيه اذ لا تقبلها مجردة الا ما كان في نفسه

هر دو بهشت از رفیقهای علوم ... با یکایک تهیهای دوم
خوانده‌ام در سر هر دو ورق جستم ... چون ترا یافتم ورق بستم

بجزء الصورة الحيوانية المطابقة لجميع انواع الحيوانات كبارها وصغارها من حيث الحيوانية بحيث
تستوي فيها الفيل والذبابة فلو كانت جسما او جسمانيا للزمها وضع خاص ومقدار خاص فما طابقت المختلفات
فيها لكنها قد طابقت فليست بجسم ولا جسماني قال ـــــ عقيب كلامه على اول المسئلة الاولى
من الباب التاسع وهي اعادة المعدوم وما حصل من المسئلة الاولى والثانية فمبنية على الاصول المزيفة
سابقا اقول ـــــ ليس في المسئلة الاولى ما سبق تزييفه ولا ما يبتنيه على ما سبق منه التعرض له فلعل
هذا من سهو الناسخ ويحتمل ان يكون المراد وما حصل من الثانية والثالثة والله اعلم قال ـــــ بعد ذلك
واما الكلام على بقية الابواب فنعرف من الاحاطة بما ذكرناه اقول ـــــ ان الذي يختلف من النوع الاول
من الكتاب هو الكلام في النبوة واحوالها وما يتعلق بها والكلام في الامامة وما يتفرع بها من المسائل وفي
كل ذلك ابحاث لا يعرف شيء منها من السؤالات السالفة ولا يتأتى احالتها عليها فما ادري ما الوجه في قوله ذلك
وفي عزمي الآن ان اتصفح ابواب النوع الاول من الكتاب تصفحا ثانيا واذكر الكلام على كل مسئلة فيها تعقيد
لم يذكره الامام المعترض من غير ان اتعرض لما فيه لفظه لا يجدي نفعا في العلوم ولا اتعرض لدليل سبق
تزييفه او تزييف المصنف او الامام المعترض لشيء من مقدماته لذلك حتى آتي على آخره بحيث يتم الفايدة
من هذا التعليق وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب نص قيل الدلائل النقلية
لا تفيد اليقين لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاضمار
وعدم النقل وعدم التقديم والتأخير وعدم التخصيص وعدم النسخ وعدم المعارض العقلي وعدم كل هذه الاشياء
مظنون لا معلوم والموقوف على المظنون مظنون واذا ثبت هذا ظهر ان الدلائل النقلية ظنية وان
العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع سؤال اما كونها مبنية على ما ذكر فحق واما قوله وعدم هذه
الاشياء مظنون لا معلوم فممنوع اذ ربما اقترن بالدلائل النقلية امور عرف وجودها بالتواتر او بغيره
وبتلك الامور تنتفي هذه الاحتمالات قطعا ولولا ذلك لما فهم من كلام احد شيء على وجه اليقين والواقع بخلافه
نص لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا الى قوله هذا السكون لو كان
ازليا امتنع زواله ولا يمتنع زواله فلا يكون ازليا الى آخر التقرير سؤال ههنا مغالطة نشأت
من لفظ الامتناع فان اراد بها الامتناع بالذات منعنا الشرطية وليس في الدليل على تقدير صحته ما يدل
على ذلك بل على الامتناع مطلقا الذي هو اعم من امتناع الشيء لذاته او لغيره وان اراد بها الامتناع بالغير

والكلام على المعلوم

ان م

منقبا صدق الاستثناء فانه على تقدير تسليم ما احتج به عليه لا يدل الا على عدم الامتناع الذاتي
وذا جاز مع ذلك ان يمتنع زواله بالغير ولا يتم الدليل   فصل   الالم واللذة على الله تعالى محال
لان المعقول من الالم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد واللذة هي الحالة الحاصلة عند [illegible]
المزاج فمن كان منزها عن الجسمية كان هذا عليه ممتنعا في حقه ولان اللذة لو صحت عليه لكان طالبا لتحصيل الملتذ به
فان قدر عليه في الازل لزم ايجاد الحوادث في الازل وان لم يقدر عليه كان متألما في الازل بسبب فقدان الملتذ به
وهو محال   سؤال   اما تفسير الالم واللذة بذلك فغير صواب بل اللذة هي ادراك ما وصل من كمال المدرك
وخيره اليه من حيث هو كذلك ولا شاغل ولا مضاد والالم ادراك ما وصل من آفة المدرك وشره اليه من حيث هو
كذلك ولا شاغل ولا مضاد وشرح هذا التعريف مشهور في الكتب الحكمية وعلى هذا فالله سبحانه مبتهج بذاته وهو الحق
الاول لانه اشد ادراكا واجل مدرك لاعظم مدرك اذ نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الادراك الى الادراك والمدرك
الى المدرك واما الالم فمحال عليه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لكن لا لما ذكره من الدليل اذ قد ظهر
فساد ما التمس من كتب الحكماء المشهورة   قوله   ولان اللذة لو صحت عليه لكان طالبا لتحصيل الملتذ به
فان قدر عليه في الازل لزم ايجاد الحوادث في الازل   قلت   قد بين انه ملتذ بذاته فلا يلزم من
الطلب المذكور وبتقدير تسليمه فلا نسلم امتناع ايجاد الحوادث في الازل وقد سبق الكلام في ذلك   فصل
لا يجوز ان يقال ان ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شيء بشرط وقوع ذلك الشيء فعند حصول كل واحد من
الاحوال يقتضي ذاته المخصوصة العلم بتلك الاحوال   سؤال   هذا انما كان يتوجه لو كان العلم اضافة محضة
لا تتغير بتغيرها الذات وليس كذا كما قد بين ذلك الحكماء في كتبهم بيانا شافيا فلو جاز لزم تغير الواجب بذاته
وكونه محلا للحوادث وصاحب الكتاب لا يقول بذلك .   فصل   كلام الله تعالى قديم الى آخر المسألة
سؤال   اما الوجوه الثلاثة الاول فهي دلائل خطابية غير مفيدة لليقين واما الرابع فخطابي واما الخامس
والسادس فمبنيان على انه لا يكون محلا للحوادث وذلك وان كان حقا في نفسه لما بين في الكتب الحكمية ان
الواجب لذاته واجب من جميع جهاته لكن حجة صاحب الكتاب عليه ضعيفة كما بينه الامام المعترض   فصل
والمقام الثاني انه اظهر المعجزة عليه الى آخر المسألة   سؤال   اما الوجه الاول فخطابي محض
وذلك ظاهر لا حاجة الى بيانه واما الوجه الثاني فمحال لانه اما ان يكون الاعجاز على وجه خارق للعادة وغير خارق لها
فانه لا يخلو عصر من عصور الانبياء عن كافة ولا ابتدائي فما اختص به فان اراد الاول لم يكن التقسيم حاصرا وان اراد

الثاني او سلم الاعجاز الذي يعم المومنين لم يتم الدليل لان المستدل به على النبوة هو الثاني ولا الثاني فلا يصدق
قوله فان كان الغاية الى حد الاعجاز بحيث لا يمكن معارضته فهو معجز ان اراده بالمعجز ما ذكره في المحصل وغيره
هو امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وشرح ذلك مذكور في كتبه وكتب غيره ثم لا يصدق
قوله ايضا وان لم يبلغ الى حد الاعجاز بحيث كانت معارضته ممكنة ومع القدرة على المعارضة وحصول ما يوجب
الداعي والرغبة في الاتيان بالمعارضة يكون ترك المعارضة من خوارق العادات فيكون معجزا الى آخره لان الاستفسار
يعود اليه ان اراد انه لا يبلغ الى حد الاعجاز الخارق فجاز ان يكون اعجازا غير خارق فلا يكون ترك المعارضة من
خوارق العادات واما الوجه الثالث فقوله لان الاخبار اذا كثرت فانه يمتنع في العادة ان يكون كلها كذبا قلنا
لا نسلم امتناع ذلك وما جرت عادتهم يقبلون به من اخبار آحادهم وان سلم فلانها وان لم يبلغ كل واحد منها مبلغ التواتر
فانه يحصل من مجموعها القطع بمضمونه فالفرق ان القدر المشترك من هذه الاخبار وهو سخاوته علم بالتواتر لا من هذه الاخبار
فان ادعى في هذه الصورة ذلك ايضا كان ادعاء غير المتنازع فيه فكون مصادرة على المطلوب وايضا فهو معارض
بانها لو كانت متواترة لادعاوي [illegible] نقلها وجب [illegible] تواترها وحيث لم [illegible] ولم تتواتر دل على انها لم توجد
لان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وكل ما قيل في جواب ذلك فهو كذلك لا يخفى فساده واما الطريق الآخر فهو
خطابي لفساده فيمنع ذلك الدعاوي لم يقم عليها حجة ثم قوله واما ان يكون كاملا في ذاته ويقدر على تكميل غيره وهم الانبياء
تعالى [illegible] الذي يراد اثباته هو النبوة بمعنى ان يكون النبي مخاطبا من السماء مرسلا الى نوع البشر لا بهذا
المعنى ثم [illegible] بكل من حصل له الكمال ثم كمل غيره ممن وقع الاتفاق على انه ليس من الانبياء بل من الاولياء وغيرهم
فان قال اعني كل الكمالات او اكثرها فلا نسلم حصول ذلك لاحد الا بدليل ويقدر ان نسلم له انه لا معنى للنبوة
الا ما ذكره فاحتجه على حصول ذلك والتكميل وكل ما ذكره من ذلك مثل قوله انقلب العالم من الباطل الى الحق
ومن الكذب الى الصدق ومن الظلمة الى النور وغير ذلك مما ادعاه لم تقم الحجة على شيء منه وليس منازعه الطالبين
الآتية والطرق المشهورة في الكتب الكلامية افضل من هذه الطرق التي رجحها في هذا الكتاب على غيرها

فصل في المسئلة الثانية من باب النبوات في جواب الفصل الثاني والثالث من حكاية كلام الاشعري فيما ذكروه الى
قوله دعوى ذلك القائل الى آخره سؤال دعوى الضرورة ههنا ممنوعة فان من انصف علم انه ممتنع ان يكون
البارئ تعالى يخلق الخلق ويفعل فيهم القبائح ويؤاخذهم على ما لا يفعلونه ويكلفهم ما لا يطيقونه وانه لا يراعي مصالحهم ويؤاخذ
البريء منهم بالمتهم على امر مذهب صاحب الكتاب وكل الاشعرية في هذه المسائل كلها راجع الى انها لا استبعاد و

الثالثة هذه ان يكون خارقة للعادة على يدي المدعي للنبوة اصلا لا للخلق ولا الغرض اصلا انما كان يصح لو دعت
الضرورة في هذا المقام ولو لم نقل بهذه المذاهب المذكورة امامع القول بها والاصرار عليها فلا   فصل   ان الانبياء
افضل من الاولياء الى آخر الباب   سوال   اكثر ما ذكره في هذه المسائل ادلة ظنية لا تفيد القطع وهي معارضة
بامثالها وقد احتاج الى المغالطة في بعضها في غير هذا الكتاب فانه قرر في المحصل ان الانبياء افضل من الملائكة وهو خلاف
ما قرره في هذا الكتاب وتوقف عن الترجيح في كتاب الاربعين وهي معارضة للادلة الظنية فيها وبعض مقدمات هذه
المسائل ايضا ما بين فساده فيما سبق ومنها ما هي مجرد دعوى من غير اقامة دليل ومنها ما هو مبني على اصوله
التي تقدم لنا من القول بتكليف ما لا يطاق ونفي التحسين والتقبيح في افعال الله تعالى وجواز ترجيح الفاعل
المختار لاحد الطرفين المتساويين من غير مرجح وغير ذلك من مشهورات قواعده ولا حاجة الى بسط ذلك على وجه
التفصيل اذ الكلام مع اهل النظر انه لا مع غيرهم ومن كتب المصنف الكلامية يتبين ايضا بعض ذلك وليس
الغرض البسط والتطويل   فصل   والاقوى في نفي التناسخ ان يقال لو كان موجودا في هذه الابدان لوجب
ان نعرف احوالنا في تلك الابدان كما ان من مارس ولاية بلدة سنين كثيرة فانه يمتنع ان ينساها بالكلية   سوال
لا وجه لا نسلم ذلك مع كوننا ننسى امورا كثيرة جرت لنا ونحن في هذه الابدان ثم ما المانع ان يكون تذكر الاحوال
في كل بدن مشروطا بتعلقها بذلك البدن لا بغيره   فصل   اعلم ان طريقتنا في اثبات النفس اطباق
الانبياء والحكماء عليه ثم ان هذا المعنى يتاكد بالاقناعات العقلية الى قوله فهذه الامارات العقلية اذا انضمت
الى قول جمهور الانبياء والفقهاء والحكماء افاد الجزم ببقاء النفس   سوال   لم نجد احدا نقل عن الانبياء صلوات
الله عليهم اجمعين في بقاء النفس شيئا يفيد القطع ولو انهم اطبقوا على ذلك لكان من لا يقول ببقاء النفس كافرا
ولم يقل احد من ائمة الاسلام بكفره ولا قال به احد بل اكثر المتقدمين لا يقولون ببقائها فمن اين له اطباق الانبيا
على ذلك وقوله بعد ذلك ثم ان هذا المعنى يتاكد بالاقناعات العقلية يدل على ان اطباق الانبياء عنده
ليس بحجة قاطعة اذ لو افاد القطع لما تاكد اذ ليس بعد القطع رتبة اخرى وفي ذلك ما فيه   فصل   فهذا
يقتضي ان النفس الناطقة اذا عرفت ذات الله تعالى وتطهرت عن الميل الى هذه الجسمانيات فانها بعد الموت
تصل الى لذات عالية وسعادات كاملة   سوال   انما يلزم ذلك ان لو كانت باقية بعد الموت ولم
تزل عنها من العلوم ما كانت اكتسبته حين تعلقها بالبدن وبقاؤها وان كان منطوقا به من جهة البعض
الفلسفية لكن صاحب الكتاب لم يدل على بقائها ولا على بقاء علومها   فصل   القول بحشر الاجساد حق

الى آخر النوع سؤال الكلام على هذا الباب قريب مما مر في الكلام على آخر الباب السابع ومن غير خفاء
على اهل الفطانة وحوله المحار عندنا انا لا نكفر اهل القبلة الا بدليل منفصل الى العدل بل الاقرب ان المجسمة كفار
لانهم يعتقدون ان كل ما لا يكون متحيزا او في جهة فهو ليس بموجود ونحن نعتقد ان كل متحيز فهو محدث وخالقنا
ليس بمتحيز ولا في جهة فالمجسمة نفوا ذات الشيء الذي هو الاله فيلزمهم الكفر قطعا الا ان جوابه ان كل فرقة من
فرق الاسلام خالفت الفرقة الاخرى في ذات الله تعالى وفي صفاته وفي افعاله بل الفرقة الواحدة تخالف
بعضهم فيها بعضا فان الاله عند ابي هاشم واتباعه من المعتزلة له موجب الاحوال الاربعة والجبائي والكعبي
واتباعهما ينكرون ذلك والجمع من فرق المعتزلة وابو الحسن الاشعري يقول بصفة البقاء والقاضي ينفيها
والاشعرية من يقول بالاحوال وكذا من المعتزلة ومن الناس من لا يقول بها وكذا منهم من يقول انه تعالى يخالف
خلقه بذاته المخصوصة ومنهم من يذهب الى خلافه ولو اخذت في استقصاء المذاهب في ذلك لطال الكلام
فعلى هذا يكون الاله الذي يعبده كل واحد منهم غير الاله الذي يعبده الآخر ويكون كل منهم عند الآخر نافيا
لذات الاله الذي يعتقد الهيته ومصنف الكتاب اختار في كتاب نهاية العقول عدم تكفير المجسمة ونبه
على هذه الفوائد ثم رجع عن ذلك في هذا الكتاب بعد الاصوب المساواة في التكفير او في عدمه اما تكفير البعض
دون البعض من غير فارق فلا وجه له وهذا آخر الكلام على النوع الاول وهو في اصول الدين ومن هاهنا اشرع
في الايراد على ما ذكره الامام المعترض من الاسولة على النوع الثاني وهو في اصول الفقه قال
على قول الامام والدال بالمطابقة اما ان يكون جزؤه دالا على شيء حين هو جزؤه وهو المركب او لا يكون كذلك
وهو المفرد لا نسلم صحة هذا التعريف لان بعلبك ومعدي كرب كل جزء منهما دال على شيء حين هو جزؤه مع انه
مفرد لكونه علما فان قلت المراد من الشيء ليس هو مطلق الشيء بل الشيء الذي هو جزء من المعنى واذا كان كذلك
صار معنى هذا الكلام هو ان الدال بالمطابقة ان دل جزؤه على شيء من اجزاء المعنى حين هو جزؤه فهو المركب والا فهو
المفرد قلنا هذا ايضا باطل باللفظ المركب من الجنس والفصل الموضوع لشخص من اشخاص ذلك النوع كالحيوان
الناطق الموضوع مثلا لزيد فان كل جزء منه يدل على جزء المعنى حين هو جزؤه مع انه ليس بمركب بل هو مفرد لكونه
علما له واذا عرفت هذا فنقول الصحيح ان يقال الدال بالمطابقة ان دل جزؤه على جزء معناه فهو المركب والا فهو المفرد
كما ذكر الشيخ وعلى هذا يسقط جميع ما ذكرناه اولا لا حاجة الى زيادة لفظ الارادة في التعريف
لان اللفظ لا يدل بذاته بل بارادة اللافظ وعنايته ولولا ذلك لكان لكل لفظ معنى لا ينفك عنه فلا يكون ثم

الا اذا كان مشتركا وحيث الامر كذلك فقولنا لفظة كذا تدل على كذا يستلزم الارادة ويتضمنها والا لم يكن
دالا كما بينت فلا حاجة الى ارادها لفظا والشيخ الرئيس قد نبه على هذا في كتاب الشفاء وحكاه صاحب الكتاب
عنه في بعض كتبه ولهذا لم يتعرض للارادة هنا قال على قوله فانه يسمى ذلك اللفظ بالنسبة اليهما
مجملا وبالنسبة الى كل واحد منهما بعينه مشتركا هذا سهو وقع من الناسخ بل الصحيح ان يقال انه يسمى ذلك
اللفظ بالنسبة اليهما مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما بعينه مجملا كما ذكره في المحصل اقول هذا من
المناقشات اللفظية التي لا تجدي نفعا في المباحث العقلية قال في اثناء الكلام على مسألة انه لا يجوز
استعمال اللفظ المشترك في معنييه معا فان قلت لو كان مريدا لهذا ولذلك ايضا كان مريدا للمجموع فلو
لم يكن مريدا للمجموع لا يكون مريدا لهذا ولذلك قلنا لا نسلم لزوم ارادة المجموع لارادة هذا وذاك الى قوله
ولئن سلمنا صحة تلك الملازمة لكن لا نسلم استلزامها للملازمة الثانية وقد بينا في المنطق عدم استلزامها لها
اقول لو جاز انتفاء اللازم مع بقاء الملزوم لما كان الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما وهذا بديهي
والكلام الذي احال عليه في المنطق لا شك انه الذي لا يزال الامام اثير الدين الابهري رحمه الله يورده في كتبه وهو
قوله لا نسلم بقاء الملازمة على تقدير صدق انتفاء اللازم لانه من الجائز ان يكون انتفاء اللازم محالا والمحال
جاز ان يلزمه محال آخر وجاز ان لا يصدق ما هو صادق في نفس الامر وانما يلزم انتفاء الملزوم لانتفاء اللازم
ان لو بقيت الملازمة على ذلك التقدير وهو ممنوع هذا هو الذي يعولون عليه في هذا الباب وفي كثير من
المسائل المنطقية بحيث انهم بسببه حكموا بفساد كثير من قواعد المنطق المحققة وجوابه ان دعوى
لزوم انتفاء الملزوم لانتفاء اللازم انما هو على تقدير بقاء اللازم والملزوم على طبيعتيهما المقتضيتين للزوم
اذ معناه ان انتفاء اللازم من حيث هو لازم يلزم منه انتفاء الملزوم من حيث هو ملزوم اذ لو لم يعتبر هذه
الحيثية لما كان نفي اللازم نفيا للازم بل يكون نفيا لما ليس بلازم وليس الكلام في ذلك ولو كانت الحيثية
المذكورة غير معتبرة في المتصلات وفي كل امر يدعى فيه الاستلزام واللزوم لما صدق لزوم شيء لشيء
البتة اذ كل ملزوم مع فرض ان لا يكون ملزوما لا يلزمه شيء ولهذا اشترط محققو المنطقيين في القضية
المتصلة اذا كانت موجبة كلية ان التالي يلزمها على كل التقادير التي لا يلزم من اجتماعها بالمقدم محال احترازا
عن مثل هذا الايراد قال في اثناء الكلام على ان شرط المجاز حصول الملازمة الذهنية وانما كان
استلزام العلة المعلول اقوى من استلزام المعلول العلة لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول المعين

واما العلم بالمعلول فلا يستلزم العلم بالعلة المعينة بل العلم بوجود علة ما فان قلت هذه العلة غير
شاملة لجميع الصور كما استلزمت المعلول في الذهن الى قوله وفيه ما مر اقول اذا كان مدفوع المراد بالقوة
المعنى الذي ذكره وكان ذلك المعنى حاصلا ضعفا بالقوة لا على الحاصلة فالذي اورده سند لكن لا يقدح في تحقق
القوة بذلك المعنى بقي ان يقال لم يقدح في ثبوت القوة بل في اقتضائها الرجحان عند التعارض وجوابه ان ذلك
مكابرة للمعقول قوله للعلة استلزام المعلول في الذهن وافادة الوجود في الخارج واحدى الصفتين لا توجب
قوة الاخرى على غيرها فنقول لم لا يجوز ان احدى الصفتين تؤثر في الاخرى قوة بل ادعينا ان مجموع القوتين اقوى
من واحدة منهما والتصحيح في الايراد ان يقال انه وان كان احد اللزومين اقوى من اللزوم الواحد خارج عن العقل
الا ان احد اللزومين لا مدخل له في الدلالة الا الالتزامية فلم يبق في الصور الثلاث سوى اللزوم الذهني للتغيير وحينئذ
لم يبق للترجيح مستند اللهم الا على تفصيل وليس في الكلام اشارة اليه والانصاف ان الامام المعترض لما اراد هذا
المعنى اشار به الى انه لم يصح في كلامه اتكالا على الفهم من القرينة وانما تكلمت فيه سلوكا لطريقه في الايراد على
صاحب الكتاب في كثير من المواضع التي يعلم مقصوده منها بالقرينة دون التصريح وانا ارى ان المناقشة في
امثال ذلك لا تليق بارباب الحقائق وفي غير هذه المسئلة لا اسلك هذه الطريقة في الايراد ولم اسلكها
هنا الا لتكون كالمعارضة بالمثل لما اورد الامام المعترض على صاحب الكتاب من امثالها قال
في الاحتجاج على ان الامر لا يفيد التكرار بانه لو قال افعل دائما او لا دائما لم يكن الاول تكرارا ولا الثاني نقضا لا نسلم
فان عند من يقول الامر يفيد التكرار يكون الاول تكرارا والثاني نقضا قلت لو كان الامر كذلك لكان هذا
الكلام غير مفيد لكنه لم يقل احد بعدم افادته حتى القائل بان الامر يفيد التكرار فانه جعل الاول تاكيدا والثاني
قرينة دالة على عدم استعمال اللفظ فيما وضع له واذا كان الاجماع واقعا على انه مفيد والاصل في الكلام
الحقيقة وعدم استعمال اللفظ في غير موضوعه الاصلي فنقول من ادعى انا اذا قلنا افعل لا دائما او افعل
مرة واحدة قرينة دالة على عدم ارادة الحقيقة باطل لانه على خلاف الاصل اللهم الا ان ياتي على ذلك
بحجة لكن المصنف بعد هذا يبطل حجج اصحاب هذا الرأي وحيث قد تقرر ان قول القائل افعل مع
قوله افعل مرة واحدة او لا دائما يريد به الحقيقة فلو كان حقيقة في التكرار لكان قوله مرة واحدة او لا دائما
نقضا واذا كان نقضا لم يكن الكلام مفيدا لكنه مفيد بالاجماع كما سبق فلا يكون نقضا وذلك يستلزم
ان لا يكون الامر مفيدا للتكرار وكل من يقول افعل لا دائما ليس بنقض فانه يقول ان افعل دائما ليس بتكرار

اذ لا طائل للتردد طلبهما لان الاشكال زائل فان قيل فعلى هذا تكون هذه حجة مستأنفة على المطلوب
بينها دافعة للاشكال عن تلك لا ما نقول بل هذه الحجة هي التي ذكرها صاحب الكتاب بعينها وتقريرها
لو كان الامر مفيدا للتكرار كما سبق بيانه لكان الاول تكرارا والثاني نقضا لكن الثاني باطل بالاجماع كما سبق
بيانه في المتقدم مثله لكنه حذف احدى مقدمتي القياس وهي استثناء نقيض التالي وجعلها مضمرة للقرينة
الدالة عليها اذ لا قياس من مقدمة واحدة انما الذي ذكرته هو تفسير المقدمة التي هي الاستثناء لا استئناف
حجة بانطال المقدمة المضمرة وايضاح الطريق الى اثباتها اندفع ما اورده من التشكيك فيها قال على قوله
لو قال افعل على الفور او على التراخي لم يكن الاول تكرارا ولا الثاني نقضا لا نسلم فان عند القائل بالفور يكون الاول
تكرارا والثاني نقضا اقول قد عرفت جوابه فلا حاجة الى الاعادة قال على مسألة ان الوجوب
اذا نسخ بقي الجواز لا نسلم ان المقتضي للمجموع من حيث هو مجموع مقتض لكل جزء من اجزائه وقد مر هذا اقول
تكونه اما ثانيا ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز ان يقال الواجب هو الذي يكون فعله ويمتنع تركه والمقتضي لهذا المجموع
يدل على جواز الترك لانه ان كان المقتضي للمجموع مقتضيا لكل واحد من اجزائه فالامر ظاهر وان لم يكن مقتضيا له
فلابد وان يجتمعه لان مع تحقق المجموع لابد من تحقق كل واحد من اجزائه لاستحالة بقاء الماهية المركبة مع عدم بعض
افرادها فهو وان لم يكن مقتضيا له في نفس الامر فلابد وان يكون مقتضيا له في الذهن بمعنى انه يدل عليه واذا كان جواز
الترك متحققا ولم يوجد المانع منه لان المركب يكفيه ارتفاعه بارتفاع احد قيديه وذلك في نسخ الوجوب امتناع
المنع من الترك فوجب ان يبقى ذلك الجواز استصحابا للحال في بقائه وتحققه ولان الاصل في الاشياء هو الاباحة كما
اعترف به ذلك الامام المعترض فان قيل هذا التوجيه مغاير لما احتج به صاحب الكتاب وايضا فهو غير قادح في المنع
من ان المقتضي للمجموع من حيث هو مجموع مقتض لكل جزء من اجزائه قلنا لا نسلم المغايرة ولا عدم القدح في المنع لان
من المحتمل ان يكون مراد صاحب الكتاب بالمقتضي المقتضي في الذهن بمعنى الدال لا المقتضي في نفس الامر ويكون مراده به
ما هو اعم من الامرين وعلى هذا لا يكون هذا الدليل مغايرا لما ذكره صاحب الكتاب ويتوجه حينئذ القدح في ان المقتضي
للمجموع لا يقتضي كل جزء منه لانه لا يتوجه ذلك المنع على الاطلاق بل على تقدير المقتضي في نفس الامر ولا دليل له على
مراد صاحب الكتاب بذلك التخصيص لانه ربما يكون بينة للحجة بدونه فيندفع الايراد قال على قوله في
انكار مسألة تكليف ما لا يطاق قولنا الجواب ربما يكون المراد منه انه في الزمان الاول مأمور بتحصيل
الفعل في الزمان الثاني الى آخره قلنا لم قلتم ان المراد لو كان هو الاول لزم تكليف ما لا يطاق قوله لان

تحصيل الفعل في الزمان الثاني موقوف على حصول الزمان الثاني وحصول الزمان الثاني في الزمان الاول محال والموقوف
على المحال محال وهذا هذا الى آخره اقول ان كان في الزمان الثاني الداعي الى الفعل مساويا للداعي الى الترك
فيكون المكلف حال الاستواء بايقاع الفعل في الزمان الثاني مكلفا بما لا يطاق فلا يفرق الحال بين كون الامر في
زمان الفعل وقبل زمان الفعل وكذا ان كان في الزمان الثاني احد الداعيين ارجح من الآخر كان ايقاع الراجح تحصيل
للحاصل وايقاع المرجوح ممتنع فيلزم ان يكلف ما لا يطاق لازم ايضا على تقدير ان يكون الامر في زمان الفعل
في زمان آخر قال على المسئلة السادس عشر وهي انه اذا قال السيد لعبده صل في هذا الوقت فلم يصل في ذلك
الوقت فذلك الامر هل يقتضي ايقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت قوله ولمن يوجبه ان يقول انه اذا قال صل
يوم الجمعة فقد اوجب عليه الصلوة واوجب ايقاعها في يوم الجمعة لان المكلف باحداث المركب مكلف بجميع
مفرداته الى آخره اقول المدعى ان التكليف باحداث المركب الذي لا يكون شيء من مفرداته موجودا
تكليف باحداث جميع مفرداته وعلى هذا لا يرد ما ذكره لا يقال لو كان تكليفا باحداث كل واحد منها على
هذا التقدير لكان اذا احدث شيء منها بسبب آخر بعد ان كانت كلها معدومة حال التكليف من غير ان يكون ذلك
حصل بايقاع المكلف ثم اوقع هو باقي الاجزاء لم يخرج عن العهدة وذلك باطل بالاجماع لانا نجيب بان
المراد ان التكليف بالمركب الذي لا يوجد واحد من اجزائه الا بايقاع المكلف تكليف بايقاع كل منها اذا كان معدومة
حال التكليف فان قيل ما مثل به صاحب الكتاب وهو الامر بالصلوة في يوم الجمعة ونذر صوم يوم العيد ونذر
ذبح الولد لا يمشي على هذا التأويل لان يوم الجمعة ويوم العيد وذبح الولد ليس شيء منها واقعا بفعل المكلف
قلت احد الجزئين في المثال الاول هو الصلوة والجزء الآخر هو ايقاعها في الجمعة لا نفس الجمعة وانما ذكرت
الجمعة تبيينا لهذه النسبة المخصوصة التي هي جارية من هذا المركب مجرى الفصل والصلوة مجرى الجنس
اذ النسبة لا تتعين ولا تعرف الا بذكر المنتسب اليه وقد اشار صاحب الكتاب الى مثل ذلك في كتاب المحصل حيث
جعل حرف السلب في القضية المعدولة محمولا لا جزءا من المحمول وجعل ما بعدها مبينا لها وكذا اذا جعل الكلمات
محمولا وهذا النظر جار في المثالين الباقيين وان سلمنا ذلك في هذه الامثلة لكنه لا يضر في الغرض فان المسئلة مصدرة
بما اذا قال السيد لعبده صل في هذا الوقت فلم يصل في ذلك الوقت فذلك الامر هل يقتضي ايقاع ذلك الفعل
فيما بعد ذلك الوقت فهنا احد الجزئين الذي اوجب تكليفه هو الصلوة التي لا تقع الا بايقاعه لا الجزء الآخر
المحيط فيه ومتى وقع التكليف بماهية مركبة احد اجزائها غير واقع ولا يمكن وقوعه الا بفعل المكلف كان ذلك

التكليف تكليف بالجزء المذكور وهذا لا ينها بالقرينة من التأويل الذي ذكرناه فلا يطعن في الحجة من هذا الوجه
بل عسى يكون ذلك من جهة اخرى ان امكن والانصاف ان صاحب الكتاب بحث لم يصرح بالتقييد بهذه القيود
فان اراد الامام المعترض متوجه على ظاهر كلامه قال ـــ على الوجه الاول من مسئلة ان الصلوة في الدار
المغصوبة بتغيير حجيه مبطلا لقول الامام فيه واذا كان احد اجزاء الماهية منهيا عنه امتنع ورود الامر بتلك
الماهية والا لزم توارد الامر والنهي على الشيء الواحد الى قوله وهذه الصلوة من حيث انها هذه الصلوة جزء
ماهيتها هو شغل هذا الحيز المعين فلما كان هذا الشغل حراما امتنع كون هذه الماهية المركبة عنه وعن غيره
مامورا بها لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان الامر بالماهية امرا بكل واحد من اجزائها الى آخره اقول ـــ اما ان الامر
بالماهية متناول الامر بجزئياتها فقد عرفت الكلام فيه في المسئلة التي قبل هذه واما قوله وكيف وتكليف ما لا يطاق
عنده واقع فجوابه ان صاحب الكتاب وان كان يقول بتكليف ما لا يطاق الا انه في اكثر المسائل يتكلم على تقدير عدم
القول به الا ترى انه صرح بذلك في مسئلة ان الامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به حيث ختم دليله على تعلق
والحادث لكن الفعل على كل حال لو لم يستقل استوجب شرطه لكان قد كلف بالفعل حال عدم شرطه وهذا تكليف ما لا يطاق
ومن البين كلامه في عدة مواضع من الكتاب يعرف ذلك واذا كان كلامه على تقدير عدم وقوع التكليف بما لا يطاق
فلا يرد عليه هذا السؤال وليس اختصاص هذه المسئلة بهذا الايراد اولى من غيرها لانه متوجه على كثير من مسائله
في علم الكلام وفي اصول الفقه مما هو غيرها فعلى من تامل هذا الكتاب وغيره من كتبه وكتب غيره من الاشعرية
القائلين بتكليف ما لا يطاق وانما اتجه ذلك ما كلفا بهم يعرفون انه علم بحثا ينقض به عليهم اكثر الاصول المبنية في
ذلك العلم واهمها كهذه المسئلة وكثير من امثالها في مباحثهم الكلامية وقد ننبه النبيه على بعضها قال ـــ
في اثناء الكلام على الوجه الثاني من المسئلة المذكورة فانه لا يلزم من حرمة اللازم حرمة الملزوم الى آخره اقول ـــ
اذا ثبت ان الاتيان بالصلوة في الدار المغصوبة يستلزم للغصب وجب ان يكون النهي عن الغصب مستلزما للنهي
عن الاتيان بتلك الصلوة لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولكن النهي عن الغصب واقع فالنهي عن الصلوة
في الدار المغصوبة واقع واذا كان منهيا عنها لم يكن مامورا بها من حيث هي هذه الصلوة ولا شك انه مامور بالصلوة
ليست الا هذه الصلوة واذا كان كذلك وجب ان يكون مامورا بصلوة غير هذه فاذا لم يات الا بهذه وجب ان
يبقى في العهدة اللهم الا ان يكون الكلام على تقدير تجويز التكليف بما لا يطاق لكن كلام الامام المعترض في هذا الوجه
على تقدير المنع من ذلك او مع ترك التعرض له اذ لو كان كلامه فيه على تقدير الجواز لوقع الاستغناء بذلك عما اورده [illegible]

فظهر انه لا ابتنى في هذه المسئلة لقوله لجواز ان يكون اللازم الذي هو حرام اعم من الملزوم الحرام قال على
قوله في مسئلة ان النهي في العبادات يدل على الفساد وفي المعاملات لا يدل عليه الا ان يقال الجمع من كون الماهية وجميع
اجزائها خالية عن المفاسد مع كون لازمها منشاء المفسدة محال لان الموجب لذلك اللازم الخارجي هو تلك الماهية
او جزء منها فلو كانت الماهية مع جميع اجزائها مشتملة على المصلحة ثم انها صارت موجبة للوصف الخارجي المشتمل
على المفسدة لزم كون المصلحة موجبة للمفسدة وهو محال قلنا لم لا يجوز ان يكون المصلحة موجبة للمفسدة
فان هذا واقع على مذهب الشافعي حيث قال بصحة الصلوة في الدار المغصوبة وتمامه ما مر اقول هذا غير
لازم لصاحب الكتاب فانه لا يقول بصحتها فكيف يلزمه مذهب لا يذهب اليه وقد صرح قبل هذه المسئلة بخلافه
قال على مسئلة ان النهي لا يدل على الصحة قوله احتجوا بانه لو كان المنهي عنه ممتنعا لم يكن للنهي فائدة دعوى
لا برهان عليها وما ذكره في المثال مصادرة على المطلوب اقول هذه الحجة حكاه عن صاحب الكتاب لكلام
المعتزلة فان الامر عندهم يدل على ارادة المامور به وفائدته انتفاع المامور به والنهي يدل على الارادة ان لا يقع ذلك
المنهي عنه وفائدته عدم ايقاعه خلافا للاشعرية في الامرين فاذا كان الفعل ممتنعا في نفسه لا يمكن وقوعه كتطيير
الزمن وابصار الاعمى سواء تعلق عنه النهي او لم يتعلق لم يكن للنهي والحالة هذه تاثير في عدم ايقاعه فلا يحصل
النهي الفائدة التي لا يقصد النهي الا لاجلها عندهم فيكون عبثا وهو لا يجري على الحكيم على مساق مذاهبهم في القول
بالتحسين والتقبيح العقليين ومعنى قوله كما لا يقال للاعمى لا تبصر وللزمن لا تطر اي كما يقبح من احدنا ذلك كذلك
يقبح من الباري عز وجل ولما كانت الافعال القبيحة عليه ممتنعة امتنع في حقه النهي عما يكون ممتنعا فلما وقع منه تعالى
النهي عن شيء دل على امكان ذلك الشيء لاستحالة امتناعه مع النهي عنه هذا هو مراد صاحب الكتاب من حكاية
حجتهم واذا ثبت هذا فقوله عن المقدمات المذكورة بانها دعوى لا برهان عليها ان اراد انه لم يات عليها بحجة
لحوالة بانه استغنى عن التصريح بالحجة لشهرة امر المتحصل بهذه المتصلة مستندهم في اثباتها على الاصول الكلامية
عنهم وان اراد ان تلك الاصول مزيفة وان حجتهم عليها غير برهانية فذلك ما يقول صاحب الكتاب بموجبه
بل قد سبق منه تزييفه في علم الكلام لكن عادته جارية بان يتكلم في امثال هذه في اصول الفقه من غير ان يتعرض
للاصول الكلامية التي يستند اليها لئلا يمزج احد العلمين بالآخر اللهم الا اذا لم يجد سبيلا الى الجواب الا بالقدح
في تلك الاصول بل بهذا يندفع قوله وما ذكره من المثال مصادرة على المطلوب قال على قول الامام ان الجمع
المعرف يفيد العموم يصح ان يقال جاءني كل الناس جاءني بعض الناس فلو كان قولنا الناس يفيد العموم لكان الاول

تكريرا والثاني نقيضا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الاول تاكيدا والثاني مجازا وليس حملنا اياه ولكن
لم قلتم ان اللازم باطل فان قلت لو كان تكرارا او نقيضا لما صح لان الاصل عدمهما قلنا هذا الاصل
متروك لان كل واحد منهما واقع الى قوله واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون القول بالاول هاهنا اصح لكونه تاكيدا
والثاني لكونه مجازا اقول قد سبق ما يستعان به على جوابه في مسئلة ان الامر لا يفيد التكرار قوله هذا
الاصل متروك لان كل واحد منهما واقع جوابه انا ما منعنا من وقوعه ولا ادعينا تركه بل قلنا انه خلاف
الاصل ولا ينافي ذلك وقوعه كما ان كون الاشتراك والمجاز على خلاف الاصل لا ينافي وقوعهما فلا يستدل بالوقوع
على كونه على موافقة الاصل قال في اثناء الكلام على مسئلة جواز التمسك بالعام المخصوص ما حكايته
فان قلنا كونه حجة في صورة التخصيص يلزم لكونه حجة في صورة التخصيص فلما زال كونه حجة في صورة التخصيص
زال كونه حجة في صورة غير التخصيص لان انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم اقول قد تقدم منه
قبل هذا في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه منعا المنع من اقتضاء نفي اللازم نفي الملزوم والحال
على انه من ذلك في المنطق وهذا انما قصده او رجوع منه عن ذلك الكلام فقد شب هناك فساد ضعفه منه ولعله ان
نقول استعملت ذلك على وجه الالزام لا على سبيل الاستدلال قال في اثناء الكلام على جوابه [illegible]
من الوجه الاول من الوجهين اللذين احتج بهما اليهود في انكار النسخ بقوله لو جاز ان يقال ان موسى عليه السلام بين
ان شريعته غير باقية بل انا خفيناها لجاز ايضا ان يقال ان محمدا عليه الصلوة والسلام بين ايضا ان شريعته غير باقية
بل اخفاه لانه لما جاز ذلك في حق نبي جاز في حق نبي آخر وحينئذ يخرج جميع الشرائع عن الوثوق بها وذلك باطل
بالاتفاق ثم اجاب نفسه عن هذا الاعتراض بقوله لا نسلم صدق ما ذكرتم من الملازمة وانما يصدق ان
لو ثبت ان محمدا عليه السلام ما بين ان شريعته دائمة باقية الى يوم القيامة وهو قد بين ذلك بيانا تاما على وجه لا
يحتمل التغيير وحينئذ يسقط ما ذكرتم الى آخره اقول هذا جواب حسن لكن يمكن تقرير دليلهم على وجه يسقط
به هذا الجواب وهو ان يقال لو جاز ان موسى عليه السلام بين ان شريعته غير باقية بل اخفاه لجاز ان محمدا عليه السلام
نقل الصوم من شهر رمضان الى شهر آخر وانه امر بتحويل القبلة من الكعبة الى غيرها وانه اباح الربا والزنا
واكل لحم الخنزير وكثيرا من المحرمات ولم ينقل ذلك لكونه لم يبينه بيانا ظاهرا بل اخفاه فان قيل ان ذلك
لو كان لما قدح في وجوب صوم شهر رمضان والتمسك بغيره من العبادات الشرعية اذ الحكم باق في حقنا من
حيث لم يتحقق وجود الناسخ لنا قلنا ليس الكلام في بقاء الحكم او ابقائه بل في ان هذه الاحتمالات

كلهم

واما انا لا نسلم اخذ عظماء انها لم تقع بحيث لو حوقق مجوزان شيئا منها وقع لحكم فقهاء الاسلام على مخبرهم
بكفره وكونه قد ادعى جواز ما علم بطلانه بالضرورة ولسنا ندعي ان كل الامور هذا من الامور المهمة في الدين لو كان
لاستهر وكذا في مسئلتنا بل من طريق الاولى لان هذه واشباهها من فروع الدين وتلك من اصوله قال
بعد ذلك على قول اليهود ان موسى عليه السلم نص في التورية على ان شريعته باقية دائمة لا نسلم ذلك فان اليهود
حرفوا التورية عما كان عليه اقول ان اليهود كانت متفرقين في امم لا يطاق تعديدهم في بلاد متباينة
ومذاهبهم متباينة ومنهم اليهود والنصارى وكل منهما تعادي الاخرى وكل واحد من الامتين تفترق
الى فرق مختلفة ومتعادية ومواطاة هؤلاء على التحريف واتفاقهم عليه مما لا يصحح العقل قال
بعد توجيه الدليل اثبات ان النسخ عبارة عن انتهاء مدة الحكم وابطال كونه عبارة عن رفع الحكم بعد ثبوته
وذلك الدليل هو ان طريان الطارئ مشروط بزوال الاول فلو علل زوال الاول بطريان هذا الطارئ لزم
الدور الى اخره لا نسلم ان النسخ لو كان عبارة عما ذكره لكان زوال الثابت مشروطا بطريان الطارئ
فان هذه اللوازم ليست منه بذاتها لا بد من بيان الى اخره اقول متى كان الخطاب مساويا للحكم ما في
زمان من الازمنة كان ذلك الحكم مشروعا في ذلك الزمان وزوال الشيء بعد ثبوته لا يكون الا بطريان امر لافتقار
كل حادث الى سبب حادث وذلك الطارئ الذي هو الناسخ ولولاه لما زال ذلك الثابت وهذا من البديهيات
التي لا يفتقر الى برهان وان كان ربما افتقرت الى نوع تنبيه واخطار بالبال قال في اثناء الكلام
على قول الامام بعد ذلك وايضا الخطاب الاول اما ان يقتضي ثبوت الحكم في زمان النسخ او لا يقتضيه الى اخره
لا نسلم ذلك وانما يلزم ان لو لزم من تناول الخطاب لشيء شرعيته وذلك غير لازم اقول لا معنى لهذا التناول
الا شرعية ذلك الشيء وكذا بالعكس ولا يفهم منه غير ذلك قال معتذرا للامام عن كونه لم يجب عن
الامر الرابع من الامور التي حكاها عن منكري كون الاجماع حجة مع انه اجاب عما عداه ولعل الامام لظهور فساد
هذا الوجه ترك جوابه اقول قد اجاب عما هو اظهر منه في كثير من سؤالات هذا الكتاب فان كان هذا
غنيا عن الجواب كانت تلك اولى وان لم يكن غنيا عنه لم يصح هذا الكلام حينئذ اعتذارا قال
في مسئلة تعريف الحكم لا نسلم ان التصديق عبارة عن كونه صدقا وكذبا بل التصديق هو الاعتراف بما قاله الغير
والتكذيب هو انكاره فما قاله ومن البين ان الاعتراف والانكار لا يدخل في صيغتها الاخبار الى اخره اقول
الاعتراف لفظ مرادف للتصديق بمعنى الحكم بان الغير صدق والانكار لفظ مرادف للتكذيب بمعنى الحكم بان

امة ممم

المقول كذبا اما الحكم الذهني او القول اللساني الذي يفهم ذلك الحكم منه وليس للاعتزاز في الاركان مفهوم
مغاير لكل وعلى هذا لا يندفع اشكال صاحب الكتاب بهذا الوجه لكنه يندفع بالوجه الثاني الذي اجاب
به الامام المعرض عن اعتراض التعريف الثاني للمعتزلة قال ـــــ على قوله في المسئلة المذكورة وايضا
اسناد امر الى امر قد يكون على سبيل الاخبار وقد يكون على سبيل الوصف فما ذكروه في حد الخبر فوجب دخول
الصفة فيه واتصاف الشيء بالشيء قد يكون على سبيل الاخبار وقد يكون على سبيل التقييد الى قوله بل
الاسناد عند العرب لا في المركبات الخبرية لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل اقول ـــــ تخصيص الاسناد
بالمركبات الخبرية ليس على مقتضى اصل اللغة ولا هو معروف في شيء من الاصطلاحات بل استعماله للوصف التقييدي
كاستعماله للوصف الخبري ثم اي دليل يطلب على الامور الاصطلاحية حتى يقول لا بد له من دليل واذا كان
الاسناد قد يستعمل تارة بمعنى الاخبار وتارة بمعنى التقييد فان عرف الخبر بمطلق الاسناد لم يكن التعريف مانعا من
دخول ما ليس بخبر فيه فهو خطا وان عرفه بالاسناد بمعنى التقييد فهو ظاهر الفساد وان عرفه بالاسناد الخبري
فقد عرف الشيء بما لا يعرف الا بعد معرفة الشيء وهو دور قال ـــــ على احتجاج الامام على ان خبر الواحد حجة بقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الى آخره لم قلتم ان خبر الواحد لم يجز قبوله لم يبق لقوله فاسق اثر في الدفع وانما يلزم
ذلك ان لو كان علية خبر الواحد لعدم القبول منافيه لعلية الفسق لعدم القبول وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون
كل واحد منهما علة لعدم القبول ثم ذكر بعد تمام التقرير ما حكايته ويقول ـــــ ايضا انما يلزم ذلك ان لو كانت
الآية دلت على ان علة عدم القبول منحصرة في الفسق وليس كذلك الى آخر الايراد اقول ـــــ هذا هو الوجه الاول
بعينه ذكره بعبارة اخرى فلا معنى لتكراره بقوله ايضا بعد وضوح الغرض من الكلام الاول قال ـــــ على قول الامام
في باب القياس ان اكثر احكام الله تعالى خالية عن رعاية المصالح في اثناء اعتراضه على ما استدل به على ذلك ان احكامه
لا يلزم من عدم تعليله بمصالح العباد عدم تعليله بالمصالح لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فيجوز ان يكون
معللا بمصلحة اخرى نحن لا نطلع عليها اقول ـــــ تلك المصلحة اما ان يكون عائدة الى الله تعالى او الى العباد والاول
غلط قاله وانه سبحانه اجل ان يعود الى فالاول لما فيه من المنافع والمضار تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الثاني فلما ذكر
صاحب الكتاب والاشكال انما يتوجه من هذا الوجه لو ان مراد صاحب الكتاب بمصالح العباد نوع البشر
لا غير ولا يدل ظاهر كلامه على ذلك لا يقال ـــــ دليله يدل على تخصيص نوع البشر بل لا يطلعنا الا على
بعض الصور والاحوال فلا يستدل منه على عدم رعاية مصالح العباد على الاطلاق لانا نقول ـــــ ان مقصوده

بيان عدم وجوب رعاية المصالح لا بيان وجوب عدمها ومن الامرين فرق ظاهر وطولبت تصدي بيان وجوب عدم
رعايتها لم يتعلق اول الوجه الاول ان اكثر احكام الله تعالى خالية عن رعاية المصالح معقولة اكثر ولم يعلل كل
ما علل الا بمقصود ما ذكرنا فلا يتوجه هذا التشكيك قال ـــــ في اثنآء كلامه على قوله بعد ذلك
ان العالم محدث فاختصاص حدوثه بوقت معين اما ان يكون لاشتمال ذلك الوقت على خصوصية لاجلها يصح
اختصاص حدوث العالم فيه بعينه او لم يكن الى اخر قوله ولئن كان اختصاص ذلك الوقت بوقوع حدوث
العالم فيه ليس لغرض ولا علة كان توقف افعال الله تعالى واحكامه على العلل باطلا ما حكاه ثمة وان
ادعيت ان هذا لازم له فانه لا يلزم من عدم حدوث العالم في الوقت المعين لاجل خاصية اشتمل عليها الوقت
حدوثه لا لغرض وعلة لانه لا يلزم من نفي غرض وعلة معينة نفي جميع الاغراض والعلل اقول ـــــ
متى كان احد الوقتين لا يتميز عن الوقت الآخر بمميز اصلا كان نسبة الاحداث الى احد الوقتين كنسبتها الى
الآخر فلم يكن في تخصيصه باحدهما فائدة ولا غرض ويلزم من عدم الغرض في التخصيص ان لا يكون افعال
الله تعالى واحكامه موقوفة على العلل لا بمعنى وجوب عدم توقفها عليه بل بمعنى عدم ذلك الوجوب كما سبق ودل
عليه ايضا كلام صاحب الكتاب ههنا في قوله كان توقف افعاله تعالى واحكامه على العلل وعلى ذلك يبتني الحجة
المحكمة في ان القياس ليس بحجة والامام المعترض يكلم بناء على انها مبنية على القول بوجوب عدم توقف
افعاله على الاغراض والعلل قال ـــــ في اثنآء الكلام على ابطال الامام في المسئلة السادسة من باب القياس
لتعليل الحكم الوجودي بالقيد العدمي فان البرهان انما قام على انتهاء المكاف الى علة اولى لا الى معلول اخير
اقول ـــــ البرهان المعروف ببرهان التطبيق يدل على انتهائها الى علة اولى والى معلول اخير وهو برهان مشهور
في الكتب الحكمية والكلامية وصاحب الكتاب يذكره في اكثر كتبه فكيف يجزم القول بان البرهان انما قام على
الانتهاء الى المعلول صار اخرا للمعلولات وهذا آخر ما سنح بخاطري من التعليقات على السؤالات الموردة
على الاصوليين من كتاب المعالم والحمد لله وحده والصلوة على افضل الرسل محمد وآله الطاهرين وقد
وقع الفراغ من كتبه هذه السؤالات في الحادي عشر من رمضان المبارك سنة احدى وعشرين وسبعمائة
بجوار [illegible] والكاتب للفقير [illegible] بن محمد بن عبد الله الصحابي
وفقه الله تعالى للخيرات والكمالات تم بعونه

The orthographical peculiarities of the manuscripts have regularly been modernized without notification. Moreover, abbreviations such as خ for يخلو, ايش for أي شيء, ظ for ظاهر, or نس for نسلم have not been explicitly mentioned in the footnotes.

• MS Reisülküttab 549, likewise containing Fakhr al-Dīn al-Rāzī's text together with the commentary by Ibn al-Tilimsānī.
• MS Azhar 117-4495, ff. 60a-120b (described above).
• MS Köprülü 529, ff. 37b-76b (described above).

(2) The critical remarks by Najm al-Dīn al-Kātibī on the *Maʿālim* are preserved in a single manuscript: MS Esad 1932, ff. 99a-117b (= ا), copy completed on 11 Ramaḍān 721/4 October 1321 in Nakhjawān by Fakhr al-Dīn Hindūshāh b. Sanjar b. ʿAbd Allāh al-Ṣāḥibī (i.e. Dawlatshāh). The manuscript does not cover the complete text of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *Maʿālim*, quoting only the opening words of the respective lemma that is subsequently criticized by al-Kātibī.

(3) Ibn Kammūna's superglosses are preserved in two manuscripts: MS Esad 1932, ff. 118a-128b (= ب), copy completed on 11 Ramaḍān 721/4 October 1321 in Nakhjawān by Fakhr al-Dīn Hindūshāh b. Sanjar al-Ṣāḥibī, and MS Ayasofya 4862, ff. 143b-151a (= ج), which is undated. MS Ayasofya contains a slightly different recension of the comments from MS Esad: it does not include Ibn Kammūna's introduction, and as a rule, the quotations from al-Kātibī that Ibn Kammūna comments upon are adduced in a much more abbreviated form than is the case in MS Esad 1932. In most cases MS Ayasofya 4862 offers better readings, which were therefore as a rule preferred in the present edition.

on 24 Jumādā I 707/21 November 1307 (colophon on f. 76b). This manuscript is problematic. The scribe remarks that he produced his copy on the basis of a faulty *Vorlage* (*nuskha saqīma*) in order to explain his numerous and extensive marginal corrections and additions to his copy, which he added after collating his copy with *al-nuskha al-aṣliyya* (f. 37a).[33]

For the second part on legal methodology (*al-nawʿ al-thānī fī uṣūl al-fiqh*), the text reproduced here is based on the following two published versions of the text:
Maʿālim fī uṣūl al-fiqh. Eds. ʿAlī Muḥammad ʿAwad and ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd. Cairo 1994, and *Sharḥ al-Maʿālim fī uṣūl al-fiqh li-bn al-Tilimsānī* 1-2. Eds. ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ and ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd. Beirut 1419/1999, which also contains the complete text of Fakhr al-Dīn al-Rāzī.[34]
In addition, the following manuscripts have been consulted. Wherever necessary, the reading of the two published sources has been silently emended on the basis of the following manuscripts:
• MS Damat İbrahim 463, containing Fakhr al-Dīn al-Rāzī's text together with the commentary by Sharaf al-Dīn ʿAbd Allāh b. Muḥammad Ibn al-Tilimsānī.

---

[33] For a description of the manuscript, see *Fihris makhṭūṭāt Maktabat Kūprīlī. Catalogue of manuscripts in the Köprülü Library* 1-3. Prepared by Ramazan Şeşen, Cevat İzgi and Cemil Akpınar. Presented by Ekmeleddin İhsanoğlu, Istanbul 1406, vol. 1, p. 263.

[34] After the manuscript was completed for publication, our attention was drawn to an additional edition of the *Maʿālim fī uṣūl al-fiqh* (ed. Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl, Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2007) which we were unable to consult.

It has been further collated with the following manuscripts of the text:

- MS Laleli 2240/2, ff. 10a-60a, 19 lines to a page, 20,2 x 14,6 cm, copy completed in 1099/1687-88 by ʿAlī b. Tāj al-Dīn al-Sanjārī in Mecca.[29]
- MS Vollers (Leipzig) 855, 46 ff, 16 lines to a page, 14 x 18 cm, undated. The copy has significant lacunae between ff. 1-2 and ff. 2-3.[30]
- MS King Faisal Center for Research and Islamic Studies (Riyadh) 9934, 126 pp, 17 lines to a page, undated (12th/18th century?).[31]
- MS Azhar 117-4495, 120 ff, 19 lines to a page, undated. The manuscript comprises both parts; the first part, which is incomplete in the beginning, covers ff. 1a-59b.[32]
- MS Köprülü 529, 76 ff, 19 lines to a page, 16,5 x 23,6 cm, copied by ʿIwaḍ b. Muḥammad al-Shāfiʿī. The first part (theology) was completed on 9 Rabīʿ I 707/8 September 1307 (see colophon on f. 36a), and the second part (legal methodology) was completed

---

[29] The title of the tract is indicated at the beginning of the text (f. 10a) as *al-nawʿ al-awwal min al-Maʿālim li-l-Fakhr al-Rāzī al-shahīr bi-bn Khatib al-Rayy.*

[30] For a description of the manuscript, see *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig von K. Vollers.* Mit einem Beitrag von J. Leipoldt, Leipzig 1906, p. 283.

[31] We express our gratitude to the King Faisal Center for Research and Islamic Studies for providing us with a xerox copy of this manuscript.

[32] We are grateful to the King Faisal Center for Research and Islamic Studies (Riyadh) for providing us with a xerox copy of the microfilm of this manuscript held by the Center (# 2904-A-F).

apparatus): MSS Paris 187A;[26] Aḥmad III (Istanbul) 1302/1; Carullah (Istanbul) 1263/1;[27] Dār al-kutub (Cairo) 618 *majāmiʿ*; Ẓāhiriyya (Damascus) F39. Comparison with the earlier prints shows that the editor was heavily dependent on them rather than on the manuscripts and that he added a number of mistakes while committing numerous omissions throughout the entire text. In 1421/2000, Aḥmad ʿAbd al-Raḥīm Sāyiḥ and Sāmī ʿAfīfī Ḥijāzī published the text again under the title *Maʿālim uṣūl al-dīn* (Cairo: Markaz al-kitāb li-l-nashr). The claim of the editors for *ḍabṭ wa-taḥqīq* as stated on the title page is not justified. The publication relies again heavily on Ṭāhā Saʿd's publication of the text and contains numerous additional errors.

Since none of the published versions of the text was reliable, the text of the theology part of the *Maʿālim* in the present publication reproduces the earliest dated manuscript that was available to us, namely:

- MS Reisülküttab 557, 76 ff, copy completed on 20 Rabīʿ I 719/10 May 1319 by Sulaymān Sālim b. ʿAbd al-Nāṣir al-Shāfiʿī in "*al-masjid al-aʿẓam*".[28]

---

[26] However, this manuscript merely contains some few extracts from the work; cf. M. de Slane, *Catalogue des Manuscrits Arabes de la Bibliothèque Nationale*. Premier fascicule, Paris 1883, p. 45.

[27] The codex was inspected by the present editors; it does not contain the *Maʿālim*.

[28] The title of the tract is indicated on the title page (f. 1a) as *Kitāb al-Maʿālim fī uṣūl al-dīn*.

lemmata commented on set in bold) that is reproduced in this edition was chosen to allow reading al-Kātibī's and Ibn Kammūna's remarks in their appropriate context, and it is not to be found in any of the extant manuscripts. A facsimile publication of MS Esad 1932, ff. 99a-128b has been added to this edition in order to demonstrate the original arrangement of al-Kātibī's critical remarks and of Ibn Kammūna's superglosses in the manuscript tradition.[25]

(1) Both parts of *Kitāb al-Maʿālim* have been published repeatedly. The part on *uṣūl al-dīn* was first published in 1323/1905 in the margin of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *Muḥaṣṣal al-afkār al-mutaqaddimīn wa-l-mutaʾakhkhirīn* (Cairo: al-Maṭbaʿa al-Ḥusayniyya al-miṣriyya). A later publication had been prepared by Ṭāhā ʿAbd al-Raʾūf Saʿd that was published in Cairo under the title *Uṣūl al-dīn li-l-Rāzī, wa-huwa al-kitāb al-musammā Maʿālim uṣūl al-dīn*. This publication, which was often reprinted (we used the 2004 print) is largely dependent on the 1905 print. In neither case is mention made of the manuscript(s) that were used by the respective editors. In 1992, Samīḥ Daghaym published the *Kitāb Maʿālim uṣūl al-dīn li-l-Imām al-Fakhr al-Rāzī* in Beirut. The editor states that he used the following manuscripts for the preparation of his edition (although it does not have a critical

[25] We wish to express our gratitude to the Süleymaniye Library, Istanbul, and particularly to its former director, Dr. Nevzat Kaya, for permitting the publication of a facsimile of MS Esad 1932 (ref. no. B.16.0.KYM.4.34.00.03.2006-884).

fuṣūṣ to Fakhr al-Dīn's chapter on prophecy on which al-Kātibī did not have any remarks. Some of the issues raised in this chapter are again discussed in Chapter Six of Part Two of the book, devoted to abrogation, where Ibn Kammūna adds some elaborate comments (pp. 225ff, 228f) criticizing the Muslim concept of the abrogation of Jewish Torah and commenting on the Muslim notion of *iʿjāz al-Qur'ān.* Both issues are also dealt with in depth in Chapter Four of Ibn Kammūna's *Tanqīḥ al-abḥāth li-l-milal al-thalāth.*[24]

II

The present edition contains three textual levels, (1) *Kitāb al-Maʿālim* of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, (2) the critical remarks by Najm al-Dīn al-Kātibī on the *Maʿālim* and (3) the comments (*taʿālīq*) of Ibn Kammūna on al-Kātibī's criticism, together with Ibn Kammūna's additional immediate comments on the theological part of the *Maʿālim.* The latter, introduced as *faṣṣ*, are placed in the extant manuscripts as a separate unit following the comments on al-Kātibī's remarks on the theological part and before the part on legal methodology. In the present edition, the respective *fuṣūṣ* were placed following the corresponding parts of the *Maʿālim.* The arrangement of the three textual levels (with the respective

[24] *Saʿd b. Manṣūr Ibn Kammūna's Examination of the Inquiries into the Three Faiths. A Thirteenth-Century Essay in Comparative Religion*, ed. Moshe Perlmann, Los Angeles 1967, pp. 67ff.

evidently studied in depth.[23] Whereas al-Kātibī's approach is restricted to analyzing and criticizing the logical implications of the statements he comments upon, Ibn Kammūna seeks to comprehend and explain Fakhr al-Dīn al-Rāzī's notions and arguments in a broader context. In many cases, he defends Fakhr al-Dīn's positions against the criticism of al-Kātibī whom he calls throughout his glosses *al-imām al-muʿtariḍ.*

Al-Kātibī concludes his remarks on the first part of the book at the very beginning of Chapter Nine (*fī aḥwāl al-qiyāma*) by stating that he intends to comment neither on the rest of this chapter nor on the following chapter about the imamate, as the reader will know from his remarks up to this point what he would have said on what follows now (p. 117: *wa-ammā l-kalām ʿalā baqīyat al-abwāb fa-taʿrifu min al-iḥāṭa bi-ma dhakarnāhu ʿalā l-abwāb al-sābiqa*). Ibn Kammūna finds this statement inconclusive as there is no connection between what al-Ḳātibī had said before and the issues of resurrection and imamate (p. 118), but apart from one final gloss at the end of Chapter Nine (p. 130) he adds no further comments himself. Moreover, Ibn Kammūna adds nothing to any of the remarks of al-Kātibī to Chapter Five, again on the divine attributes, and Chapter Six on predestination, but he has three

---

[23] Ibn Kammūna's familiarity with Fakhr al-Dīn's *Kitāb al-Muḥaṣṣal* is also attested by the fact that in 670/1272 he noted down excerpts from Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's (d. 672/1274) critical commentary of the work, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*; Moreover, in his *Tanqīḥ al-abḥāth*, written some twenty years later, Ibn Kammūna has long quotations from several of Fakhr al-Dīn's works, among them the *Maʿālim* and the *Arbaʿīn*. See Pourjavady and Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, pp. 26-27 and *passim*.

the author's positions in it are not sufficiently refined.[21] He had already intended/ made up his mind to write about it when he happened to come across al-Kātibī's *Risāla*. He therefore decided to write his own glosses (*ḥawāshī*), partly in order to react to what al-Kātibī had already written and partly in order to add in-depth discussions (*fuṣūṣ*) on specific issues within the part on *uṣūl al-dīn*, although, he states, lack of time due to engagement in wordly matters (*ḍīq al-waqt bi-l-shawāghil al-dunyawiyya*) prevented him from investigating this discipline more closely.[22] These *fuṣūṣ* (sg. *faṣṣ*, gemstone) are to be found in Chapter One on knowledge (*ʿilm*) and investigation (*naẓar*) (1 *faṣṣ*), Chapter Three on the proof for the existence of the Creator (2 *fuṣūṣ*), Chapter Four on the divine attributes of power, knowledge and other attributes (2 *fuṣūṣ*), Chapter Seven on prophecy (3 *fuṣūṣ*), Chapter Eight on the rational soul (3 *fuṣūṣ*), and in Chapter Nine on resurrection (2 *fuṣūṣ*).

Ibn Kammūna's approach to Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *Maʿālim* differs significantly from al-Kātibī's. He repeatedly compares Fakhr al-Dīn's views and arguments as expressed in the *Maʿālim* with what he had written in his other works, mentioning explicitly his *Kitāb al-Arbaʿīn* (pp. 69, 105), *Kitāb al-Muḥaṣṣal* (pp. 96, 105, 145), and his *Kitāb Nihāyat al-ʿuqūl* (p. 131), all of which he had

[21] Pp. 11-12 of the Arabic text.

[22] Ibn Kammūna has similar statements in a number of his works, see Pourjavady and Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, p. 15.

July 1264)[18] and on his *al-Mulakhkhaṣ*, entitled *al-Munaṣṣaṣ fī Sharḥ al-Mulakhkhaṣ* (completed on 28 Shaʿbān 671/9 March 1273.[19]

The *terminus ante quem* for Ibn Kammūna's *risāla* containing his superglosses on al-Kātibī's critical remarks on the *Maʿālim* is determined by Ibn Kammūna's commentary on Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī's (d. 587/1191) *Talwīḥāt*, completed at the beginning of 667/1268, in which he refers to them.[20] Ibn Kammūna states in his introduction that despite the fact that the *Maʿālim* is one of the most useful and accurate concise works in its discipline, some of

---

[18] Two early manuscripts of this commentary are preserved in the Leiden University Library: Cod. Or. 50, 176ff, copy dated Ramaḍān 670/April 1272. The copy had been collated with the autograph in Shawwāl 670/May 1271 (see colophons on f. 176b). Cod. Or. 2925, 303ff, copy completed in Rabīʿ I 680/July-August 1281 (see colophon on f. 303a). See also P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in The Netherlands*, Leiden 1980, p. 226. For additional manuscripts, see GAL vol. 1, p. 507 no. 22; Qanawātī, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī," p. 218 no. 109.

[19] A manuscript of this commentary is preserved in the Leiden University Library (Cod. Or. 36), see Voorhoeve, *Handlist*, p. 231. The MS has 299 ff, with 39 lines to a page, and was copied in 692/1293 by Muḥammad b. Asʿad al-Thumanī (?) in the Madrasa Niẓāmiyya in Baghdad (see the colophons on ff. 90b and 299b). At the end of the second part of the text (f. 206a), the copyist remarks that this part has been copied from quires (*karāsīs*) which have been corrected by the author himself. For additional manuscripts, see GAL vol. 1, p. 507 no. 24. For the date of completion of *al-Munaṣṣaṣ* and descriptions of two additional early manuscripts of the work held in Iranian libraries, see Mudarris Raḍawī, *Aḥwāl u āthār*, p. 228. – With the exception of the section on logic in the *Mulakhkhaṣ* (*Manṭiq al-Mulakhkhaṣ*, eds. Aḥad Farāmarz Qarāmalikī and Ādīnah Asgharīnizhād, Tehran 1381/2002), neither al-Rāzī's *Mulakhkhaṣ* nor al-Kātibī's *Munaṣṣaṣ* have so far been edited.

[20] *Al-Tanqīḥāt fī sharḥ al-Talwīḥāt*, ed. Sayyid Ḥusayn Sayyid Mūsawī, PhD thesis: Dānishgāh-i Tihrān, 1375-76/1996-97, pp. 701:10-11, 714:19-20. See also Pourjavady and Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, pp. 10, 77-78.

extensive philosophical work *al-Kāshif* or *al-Jadīd fī l-ḥikma* to him. In the introduction to this work, Ibn Kammūna mentions that the work was written in Dawlatshāh's company and with his encouragement and helpful remarks.[14] Dawlatshāh is also known to have copied al-Kātibī's *Jāmiʿ al-daqāʾiq fī kashf al-ḥaqāʾiq*,[15] as well as Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī's (d. 710/1311) *Sharḥ Ḥikmat al-ishrāq*.[16]

The text of al-Kātibī's critical comments on the *Maʿālim* contains no indication as to the date of their completion, and in his brief introduction al-Kātibī does not clarify his motives and intentions in penning down his remarks, stating only that "this tract consists of the inquiries we have brought forth against the two parts of the *Kitāb Maʿālim* ..." (*fa-hādhihi l-risāla tashtamilu ʿalā asʾila awradnāhā ʿalā nawʿay Kitāb al-Maʿālim* ...).[17] Throughout the entire work, al-Kātibī sticks closely to the text of the *Maʿālim*, criticizing it piecemeal. With one exception (a reference to *al-Muḥaṣṣal*, see p. 144 of the Arabic text), al-Kātibī does not refer to any of Fakhr al-Dīn's other writings with which he must nevertheless have been familiar, as is suggested by the fact that he wrote commentaries on the latter's *Kitāb al-Muḥaṣṣal*, entitled *al-Mufaṣṣal fī Sharḥ al-Muḥaṣṣal* (completed in Ramaḍān 662/June-

---

[14] See Reza Pourjavady and Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad. ʿIzz al-Dawla Ibn Kammūna (d. 683/1284) and His Writings*, Leiden 2006, pp. 11f, 87ff.

[15] Copy dated 683/1284-85; cf. Ibn al-Fuwaṭī, *Muʿjam*, vol. 3, p. 226 n. 1.

[16] MS Turhan Valide 207; copy dated 4 Muḥarram 721/2 February 1321.

[17] P. 11 of the Arabic text.

addition, Ibn al-Tilimsānī may also have written a commentary on this part of the book.[11]

Al-Kātibī's *risāla* containing his critical remarks (*as'ila*) on both parts of the *Maʿālim* were apparently not widely transmitted and have so far escaped the attention of modern scholarship.[12] The only extant manuscript (also containing Ibn Kammūna's superglosses) was copied by the hand of Dawlatshāh b. Sanjar al-Ṣāḥibī (d. after 724/1324), an educated Ilkhānīd government official who had close relations with the Juwaynī family. Ibn al-Fuwaṭī (d. 723/1323), who met him in 679/1280-81 in the Niẓāmiyya *madrasa* of Baghdad, remarked that Dawlatshāh was well versed in astronomy, mathematics, philosophy and literature and that he wrote poetry in Arabic and Persian.[13] Dawlatshāh was well-acquainted with Ibn Kammūna, for the latter dedicated his

[11] Both ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḥasan al-Isnawī (d. 771/1370) and Ibn Qāḍī Shuhba (d. 851/1448) indicate in their respective *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyya*, that Ibn al-Tilimsānī had composed "*sharḥān ʿalā l-Maʿālimayn*". It is unclear what exactly they meant by this. See the editors' introduction to *Sharḥ al-Maʿālim fī uṣūl al-fiqh li-Ibn al-Tilimsānī*, vol. 1, pp. 128-29.

[12] They are not mentioned in any of the lists of al-Kātibī's writings given by Brockelmann in GAL vol. 1, pp. 466-67; GALS vol. 1, pp. 845-48; Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī, *Aḥwāl u āthār-i Khʷāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*, Tehran 1334/1955-56, *passim*; Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh 1964, pp. 203-4 no. 90; the editor's introduction to al-Kātibī's *Ḥikmat al-ʿayn*, ed. with an introduction by ʿAbbās Ṣadrī, Tehran 1384/2001, pp. 36-50.

[13] Ibn al-Fuwaṭī has two entries on Dawlatshāh: *Majmaʿ al-ādāb*. Ed. Muḥammad Kāẓim, Tehran 1416/1995-96, vol. 1, pp. 182-83 no. 185: ʿIzz al-Dīn Abu l-Faḍl Dawlatshāh b. Sanjar b. ʿAbd Allāh *al-ṣāḥibī al-adīb al-kātib*; vol. 3, pp. 225-26 no. 2521: Fakhr al-Dīn Abu l-Faḍl Hindū b. Sanjar *al-ṣāḥibī al-ḥakīm al-munajjim al-adīb*.

Among the commentaries that have been written on the *uṣūl al-dīn* part is a work by an anonymous author, completed in Rabīʿ II 731/January-February 1331, which is extant in what seems to be a unique manuscript (MS Veliyüddin 2147).[9] Moreover, a critical commentary was written by the Twelver Shīʿī author ʿImād al-Dīn Ḥasan b. ʿAlī al-Ṭabarī al-Āmulī, completed around 675/1277, and entitled *Naqḍ Maʿālim Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, which is apparently lost. It is not clear which part of the work it deals with.[10] In

[9] Cf. Ramazan Şeşen [Ramaḍān Shīshīn], *Nawādir al-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya fī maktabāt Turkiyā* 1-3, Beirut 1975, vol. 2, pp. 291-92. The manuscript was available to the present editors. – Both Brockelmann (GAL 1/506; GALS 1/921) and Qanawātī ("Fakhr al-Dīn al-Rāzī," pp. 221-22 no. 119) list numerous additional commentaries on Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *Kitāb al-Maʿālim*. However, their information both on the manuscripts of *Maʿālim* and on the commentaries needs to be taken with caution since they neither distinguish between the various parts of the *Maʿālim*, nor is it certain without consultation of the manuscripts that the identification of manuscripts and commentaries is correct in each case. MS Laleli 787, for example, (indicated by both as containing the *Maʿālim*) contains a copy of *Maʿālim al-dīn wa-malāz al-mujtahidīn* of Ḥasan b. ʿAli al-Baḥrānī (d. 1011/1602-3), the son of al-Shahīd al-thānī. Moreover, four of the commentaries listed by Brockelmann and Qanawātī are in fact commentaries on Ḥasan b. ʿAlī al-Baḥrānī's *Maʿālim*, not on Fakhr al-Dīn al-Rāzī's, viz. those by ʿAlāʾ al-Dīn Ḥusayn b. Mīrzā Rafīʿ al-Dīn Muḥammad al-Āmulī al-Iṣfahānī (d. 1064/1654), Mullā Mīrzā Shīrwānī (d. 1098/1687), by Āqā Bihbahānī (d. 1208/1794) and by Muḥammad Taqī b. ʿAbd al-Raḥmān. Moreover, the data about manuscripts of the *Maʿālim* preserved in the libraries of Turkey as given by Şeşen (ibid.) and by Ali Reza Karabulut (*İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde mevcut et eserler ansiklopedisi [Muʿjam al-makhṭūṭāt al-mawjūda fī maktabāt Istānbūl wa-Ānāṭūlī]* 1-3, Kayseri 2005, vol. 3, p. 1305 no. 50) should also be used with some caution. MS Laleli 787, for example, has erroneously been included by both compilers.

[10] See Āghā Buzurg al-Ṭihrānī, *al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-shīʿa* 1-25, Beirut 1403-6/1983-86, vol. 24, p. 290. – We thank Hassan Ansari for having drawn our attention to this work.

dealing with theology and legal methodology,[4] and there is independent evidence that these two parts of the book were often seen as forming a single work.[5] The two parts were also transmitted separately, and a comparison of the number of extant manuscripts and printed publications suggests that the *Maʿālim fī uṣūl al-dīn* has been much more popular throughout the centuries than the part on legal methodology. Most of the manuscripts of the *Maʿālim* that have been consulted contain only the *uṣūl al-dīn* part.[6] Only few independent copies of the *uṣūl al-fiqh* part could be traced so far,[7] and it seems that this part of the book was often transmitted together with the commentary by Sharaf al-Dīn ʿAbd Allāh b. Muḥammad Ibn al-Tilimsānī (d. 658/1260).[8]

---

[4] For descriptions of MSS Köprülü 529, Azhar 117-4495, see below. We were able to inspect a microfilm copy MS Ẓāhiriyya 2948 at the Jumʿat Mājid Heritage and Culture Center in Dubai (# 2072).

[5] In the introduction to his superglosses (p. 12 of the Arabic text), Ibn Kammūna refers to the work as *Maʿālim fī l-uṣūlayn* and he states that this work is popular in Iraq. Al-Kātibī writes likewise about the "two parts" of the text, *nawʿay Kitāb al-Maʿālim* (p. 11 of the Arabic text). In addition, Rūmī has a reference in his *Mathnawī* (Book III, line 2656) to the two *uṣūl* parts which seems to refer to Fakhr al-Din's *Maʿālim*:

Az uṣūlayn-at uṣūl-i khʷīsh bih

Tā bidānī aṣl-i khud iy mard-i mih

[6] See Section II below for details.

[7] E.g., MSS Ahmed III 1301, 104 ff, 15 lines to a page, dated 609/1207; cf. Fehmi Edhem Karatoy and O. Rescher, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, Istanbul 1964, vol. 2, p. 311 no. 3194. This manuscript was not available to us, but it has served as a basis for the edition of ʿAlī Muḥammad ʿAwad and ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd (Cairo 1994). See the editors' introduction, p. 24.

[8] E.g., MS Ahmed III 1353; see Karatoy and Rescher, *Topkapı Sarayı Müzesi*, vol. 2, p. 312 no. 3197. For other commentaries on the *uṣūl al-fiqh* part, see the editors' introduction to *Sharḥ al-Maʿālim fī uṣūl al-fiqh li-Ibn al-Tilimsānī*, eds. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd and ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ, Beirut 1419/1999, vol. 1, pp. 130-31.

preserved today, the *Ma'ālim* consists of two parts dealing with theology (*uṣūl al-dīn*) and legal methodology (*uṣūl al-fiqh*) although it is not entirely clear how many parts the work originally comprised. The entire scheme of the work is described in the author's introduction which precedes the first part, that on theology. The majority of the manuscripts consulted outline a comprehensive scope for the work, announcing the following five parts: theology (*'ilm uṣūl al-dīn*), legal methodology (*'ilm uṣūl al-fiqh*), law (*'ilm al-fiqh*), the principles on which controversies are based (*al-uṣūl al-mu'tabara fī l-khilāfiyāt*), and the principles on which manners in discussions and disputations are based (*al-uṣūl al-mu'tabara fī adab al-naẓar wa-l-jadal*).[3] It is not at all certain that Fakhr al-Dīn al-Rāzī ever completed any of the additional portions of the work apart from the first two that are extant.

Among the manuscripts consulted, there are three (MSS Köprülü 529, Azhar 117-4495, Ẓāhiriyya 2948) that contain the two parts

---

exclusively to al-Fakhr al-Rāzī (*Wīže-nāme-ye Fakhr al-Dīn Rāzī*). See also the editor's introduction to Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Jāmi' al-'ulūm*, ed. Sayyid 'Alī Āl Dāwūd, Tehran 1382/2003. For further references, see Muḥsin Kadīwar and Muḥammad Nūrī, *Ma'khadh shināsī-yi 'ulūm-i 'aqlī. Manābi' chāpī-yi 'ulūm-i 'aqlī az ibtidā' tā 1375* 1-3, Tehran 1378/1999, vol. 2, pp. 1709-16.

[3] See p. 11 n. 4 of the Arabic text. See also G. Qanawātī, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Tamhīd li-dirāsat ḥayātihi wa-mu'allafātihi," *Mélanges Taha Hussein. Offerts pas ses Amis et ses disciples à l'occasion de son 70ième anniversaire*, ed. Abdurrahman Badawi, Cairo 1962, p. 221 no. 119; G. Anawati, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī," *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 2, p. 754; Ḥājjī Khalīfa, *Kashf al-ẓunūn 'an asāmī al-kutub wa-l-funūn*, vol. 2, Istanbul 1362/1943, p. 1726.

INTRODUCTION[1]

I

The *Kitāb al-Maʿālim*, which is published here together with an *editio pinceps* of the remarks by Najm al-Dīn al-Dabīrān al-Kātibī al-Qazwīnī (d. 675/1277) and the superglosses and additional commentaries by ʿIzz al-Dawla Ibn Kammūna (d. ca. 683/1284) on the text, belongs to the more concise works among the extensive œuvre of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1209), and was apparently written during the later stage of his life.[2] As it is

---

[1] We take the opportunity to thank Wilferd Madelung for his helpful suggestions with regard to the edition, Morteza Kariminia for clarifying certain obscure passages of one of the manuscripts, and Camilla Adang for her comments on the introduction.

[2] See Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden 2006, p. 10. None of the manuscripts we consulted indicates when the book or either of its parts had been written, and the only indication of a *terminus post quem* is a reference to the author's *Kitāb al-Maḥṣūl* in the part on legal methodology (p. 244 of the Arabic text). – Generally on the issue of the chronology of Fakhr al-Dīn's works, see A. Shihadeh, "From al-Ghazālī to al-Rāzī. 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology," *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), pp. 141-79; Frank Griffel, "On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's life and the patronage he received," *Journal of Islamic Studies* 18 (2007), pp. 313-44. – On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's life and *œuvre*, see also Aḥmad Ṭāhirī ʿIrāqī, "Zindigī-yi Fakhr Rāzī," *Maʿārif* 3 i (1365/1986), pp. 5-28, as well as all other contribution in this issue which is dedicated

Critical Remarks by Najm al-Dīn al-Kātibī on the Kitāb al-Maʿālim by Fakhr al-Dīn al-Rāzī, together with the Commentaries by ʿIzz al-Dawla Ibn Kammūna

Edited with an Introduction

by

Sabine Schmidtke & Reza Pourjavady

Iranian Institute of Philosophy
&
Institute of Islamic Studies
Free University of Berlin

Tehran 2007

Series on
Islamic Philosophy and Theology

Texts and Studies

6

Published by

Iranian Institute of Philosophy
&
Institute of Islamic Studies
Free University of Berlin

Critical Remarks by Najm al-Dīn al-Kātibī
on the Kitāb al-Maʿālim
by Fakhr al-Dīn al-Rāzī,
together with the Commentaries
by ʿIzz al-Dawla Ibn Kammūna